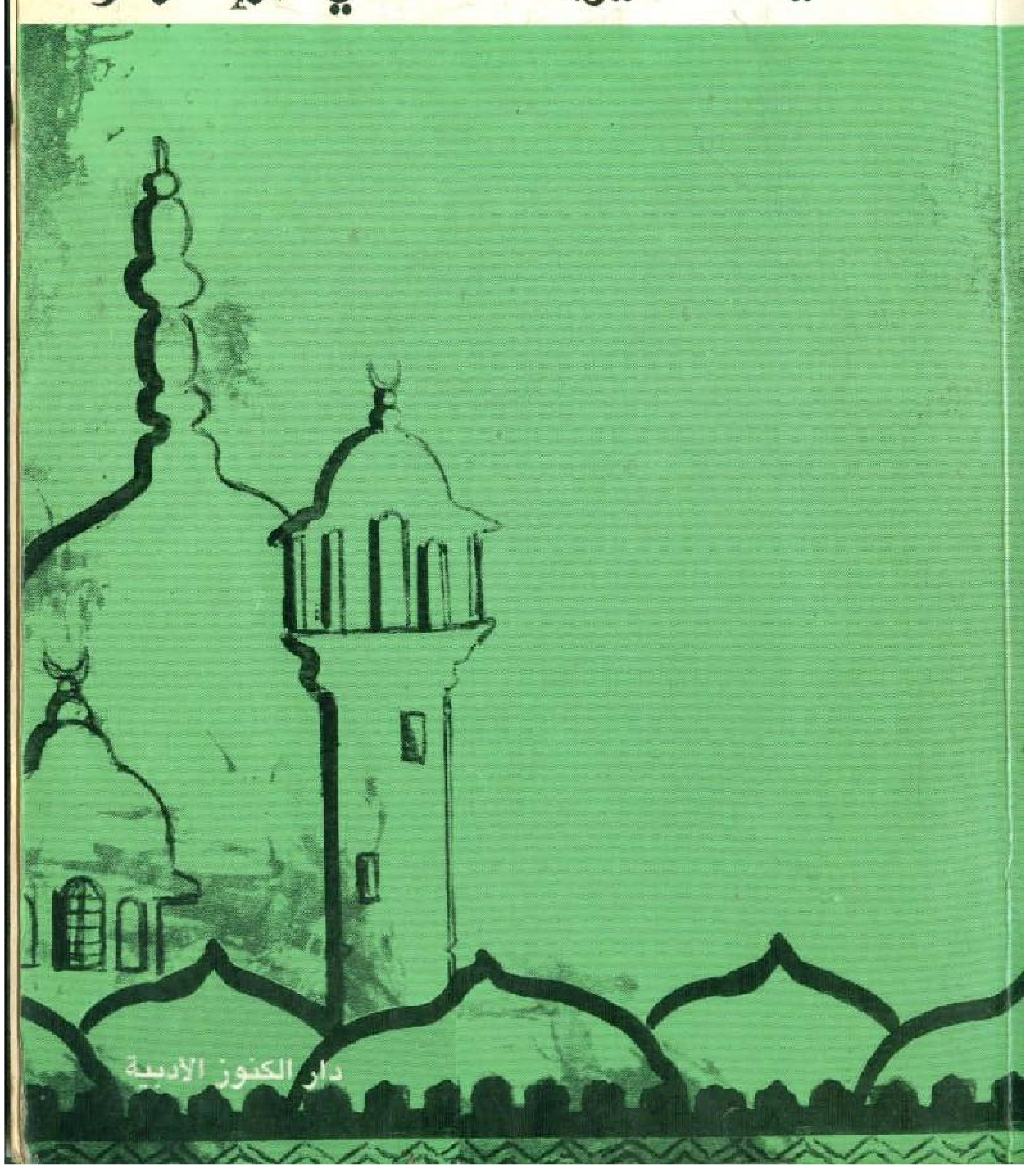
هادي العلوي

شخصيات غير قلقة في الإسلام



دار الكنوز الادبية

هادي العلوي

شخصيات غير قلقة في الاسلام

bader
12-1-2008

دار الكنوز الأدبية

هادي العلـوي
شخصيات غير قلـقـة في الاســلام
الطبعة الاولى ١٩٩٥

الغلاف : للفـنان زكـريا شريـقـي
دار الكنوز الادبيـــة
ص. ب. / ٧٢٢٦ ـــ ١١
بيروت ـ لبنــــان

فاتحة

السيرة من فروع التاريخ العام الذى يروى الاحداث من خلال الفاعلين فيها افراداً ام جماعات . والتاريخ هو السياسة في الأساس فيرتبه المؤرخون تبعاً للدول ويقدمون رواية الحدث السياسي والعسكري على غيره، من جهة إن المجتمع البشري مسير بالسياسة. ومضلِّلة تلك الأقاويل التي يرددها عوام المثقفين عن التاريخ الذي يكتب باسم السلاطين والحكام فالسلطان لا يتأرخ لذاته إنما لموقعه في ادارة المجتمع، وإنما يقع الخلل حينما يتدخل السلطان في التأرخة لكي تكون لصالحه وهنا منشأ التزوير في التاريخ. وهذا ليس بسبب تأرخة الأحداث من خلال السلطان بل هو أمر آخر يمس طريقة المؤرخ في عرض الأحداث. ولا مندوحة لمؤرخ يريد أن يكتب تأرخة عامة فيقفز من فوق الدولة. لكن الدولة هي في نفس الآن رمز لما هو أكبر منها وهي الأمة ـ الجماعة التي تتكلم الدولة

وتتصرف بإسمها. وبهذه القريبة عنون الطبري تاريخه الكبير فسماه "تاريخ الأمم والملوك" ولو سماه تاريخ الملوك لصادر على وجه واحد من التاريخ. والملوك هم الذين يتولون ادارة الأحداث بالتكامل مع الأمة أو بتسييرها مرغمة في مسلكهم. وما أريده بالملوك وما أراده الطبري هو رأس الدولة بصرف النظر عن لقبه فهو قد يكون خليفة أو امبراطور أو أمير أو سلطان. وقد يكون رئيس في اصطلاح المعاصرين. أما التمييز فيرجع إلى نظام الحكم. على أن الطبري لو قال "تاريخ الأمم والدول" لتجنب اشكالات لغوية في المبنى كما في المعنى. فكتابه روى للخلفاء والملوك كما روى للأنبياء والزعماء والثوار وهؤلاء كلهم من مديري الأحداث بصرف النظر عن طريقة حكمهم أو طريقة مزاولتهم للسياسة. وقد يكون له عذر في أن الملوك تسمية عامة لكل من يملك الأمر في موقعه لكن العرب ميزتهم فسمت زعيم القبيلة أو القوم سيد أو رئيس أو شيخ أو عميد. وسمت رئيس المسلمين خليفة ورئيس العسكر أمير واستعملت العاهل للملك الكبير وهو الامبراطور عند الغربيين وهوان دي عند الصينيين وسمى البابليون القدماء ملكهم **شارو** وهو السري في العربية ويعني فيها السيد والوجيه، واستعمله الأفوه الاودي من حكماء الجاهلية لعميد القوم المتولي شئونهم بسلطة أدبية أبوية فقال:

"لا يصلح الناس فوضى لا سراة لهم"

مهما يكن فالتاريخ أولاً هو تاريخ السياسة. والسياسة يسيرها أفراد الحكام والساسة من خلال التكامل أو الصراع مع الأمة ـ الجمهور، وهو من ثم صناعة مشتركة للأمم والملوك. وهكذا حين نكتب التاريخ العام نكتب معه أخبار الأفراد الذين ساهموا في ادارة أحداثه. وهذه هي السيرة في منحاها الأوسع: سيرة الحكام والساسة والثوار والمعارضين مندمجة في

الجمهور بوصفه الوعاء الحاوي لفعالية الفرد والمكيّف له والمتكيف معه في آن واحد.

على أن فعل الانسان لا يقف عند ادارة الدولة فشؤون الحياة عديدة شديدة التفرع فهناك الحياة الاجتماعية اليومية وهناك الحياة العلمية الفكرية وهناك أيضاً الحياة الانتاجية. والأولى هي حياة الناس بأسرهم وهم مادتها ووقودها، وأفرادها الفاعلون فيها هم السراة، والمصلحون والمناضلون الاجتماعيون، والبارزون في مجتمعهم أو معشرهم في فعل ما من تلك الأفعال التي تستدعيها الحياة في مسارها اليومي والعام وفي مطالبها المتجددة. والثانية أفرادها المثقفون والعلماء وعامة من يسمى شغيلة الفكر أو شغيلة الذهن. أما الحياة الانتاجية فهي الأول والأخطر الذي به قوام الناس والحياة بفروعها الأخرى بما فيها الحياة السياسية، والفاعلون في هذا الفرع هم الفلاحون أولاً ثم عامة شغيلة اليد من عمال ونحوهم. والتاريخ في هذه الساحة هو تاريخ المنتجين في جمهورهم الأعظم وأفراده هم أفراد المنتجين أنفسهم لا ميزة لأحدهم على الآخر إلا في درجة الجهد وكميته. ولعلهم يندرجون في عداد من ظلمهم التاريخ كما ظلمهم المشرعون بالاستيلاء على النسبة العليا من انتاجهم. ولا أظننا نصل إلى يوم ننصف فيه أفراد الفلاحين والعمال فنكتب أخبارهم على انفراد وبأسمائهم لاستحالته من الوجهة العملية. إن أسماء الحكام والساسة والثوار والفلاسفة والعلماء وأمثالهم من فجر التاريخ إلى اليوم يكفيها مجلد واحد أما أسماء المنتجين فتحتاج إلى ملايين الصفحات لجيل واحد. وهذا هو عذر المؤرخ تجاه العامل والفلاح وعامة المنتجين الذين لولاهم لم يكن للمؤرخ قلم يخط به أو حبر يملأ به القلم أو قرطاس يكتب عليه فضلاً عن أن يكون له ما يسد حاجته من الأكل والشرب واللبس والسكن فهو في

هذا كله عيال على الفلاح والعامل.. كنت أتحاور مرة مع زملاء صينيين في دار النشر بالعاصمة بيجينغ عن دور المثقف والفلاح وأيهما أكثر استحقاقاً للأجر العالي فسألتهم: لو أغلقت كومونة الفصول الأربعة ماذا يحدث؟ (وهي التي تتولى إعالة العاصمة) قالوا: مجاعة.. قلت: وإذا أغلقت دار النشر؟ فلم يجدوا جواب، ولا وجدت أنا.. وظلم المؤرخ على أي حال أهون من ظلم المشرع.

كتب قدماؤنا في السيرة بدءاً من سيرة المؤسس بحيث استقلت الكلمة بالدلالة على تاريخه. على أنهم كتبوا في سير آخرين. واستعملوا إلى جانب سيرة مصطلح ترجمة - تراجم ومصطلح أعلام وفي زمن متأخر نسبياً ظهرت كتب "الوفيات" وأولها كتاب ابن خلكان. وخصصت بهذا الوصف لأنها ترتب المترجم لهم على تواريخ وفياتهم. وعنوان ابن خلكان: وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان" وجاء بعده ابن شاكر الكتبي فألف "فوات الوفيات" مستدركاً على ابن خلكان مافاته منهم. وبعده بزمان ألف الصفدي "الوافي بالوفيات" وهو أمها ومرجعها الأوفى. وألفت سير أفراد وتواريخهم بتسميات شتى: سيرة عمر بن عبد العزيز وتاريخ عمر بن الخطاب ومناقب أبي حنيفة.. وكتب المناقب من كتب السير. وألفوا في الطبقات ويريدون بها أفراد أي فئة بحسب أجيالهم أو مراتبهم مثل طبقات الشعراء وطبقات الصوفية وطبقات الأطباء.

استحدث المعاصرون مصطلح شخصية على المصدر الصناعي ترجمة للانجليزي personality وهذه قد تعني شخصية وقد تعني شخوصة كما نقول طفولة من طفل ورجولة من رجل وفتوة من فتى. والشخصية يراد بها مجمل الصفات التي تميز شخصاً عن آخر، لكنها تستعمل أيضاً

لوصف الأشخاص المتميزين في مجتمع أو معشر أو أي مطرح من مطارح الحياة. وصاروا يقولون "فلان الفلاني الشخصية الاجتماعية المعروفة" ويقول المتعلمون في كلامهم "فلان صار شخصية" أي شخص بارز. ويجري عنوان كتابنا هذا على المصطلح المستحدث لاختصاصه بأشخاص متميزين في تاريخ الاسلام ولأن المصطلح مفهوم لعامة القراء. وقيدتها بوصف "غير قلقة" لأن ما أردته منها هو فاعليتها الموجبة في حياة عصرها دون الولوج معها في متاهات قلق مرصودة لتغييب تريخيتها في اللا تاريخ.. والقلق لا أنكره من جماليات الفن بل ومن لوازم الفعل المتورخ الذي يستمد دلالاته من وجوه شتى تترافد على اعطائه جوهره وشكله ولونه المخصوص به. وإنما يصبح من أدوات التجويع المعرفي إذا يتولاه موظفون في وزارات الخارجية حيث يخضع فعل التأرخة لفعل السلطنة التي تدير نشاطات الفاتحين. وشخصياتنا التي نستخلصها في هذه الاضمامة يتنوع فعلها بين الحياة السياسية والاجتماعية وبين الحياة العلمية والحياة العملية ولكل منها موقع في مساحة التاريخ الاسلامي: الحاوي لتراثنا الأقرب والأفعل في راهننا. وقد بحثت فيها عن مكامن العدل دون مكامن القوة فهذه معروفة منا وعنا، وعن كوامن المعرفة دون كوامن الايمان لأن الايمان في خير ولا يحتاج أهله إلى تعريف. وفي تعاملي معها خرجت من فروض التاريخ المقدس بل ومن دواوين القرب والمحبة لكي تظهر للناس كما هي لا كما نريدها. ولو أني راعيت في اختياري لها دون غيرها قرب المسافة بين "ما هي" و"ما نريدها". والعدد الذي يضمه هذا الجزء لا يزيد على الخمسة عشر اسم هي ما اتسع الوقت لاستحضاره. وأقول ان اختيارها عشوائي بقدر ما فليس الرازي مُغْنياً عن أوحد الزمان ولا زيد عن حمدان ولا بشار عن المتنبي. وإذا اتسع لنا

الأجل سيكون لنا متسع في الاختيار ولنا بعد ذلك أمل وطموح في جيل الكتاب، الذي يترعرع في منابت الفكر الحر،الجامع بين حب الحقيقة وحب الوطن، بين العلم مطلوباً لذاته وبين العمل لمصالح الأمة العليا بترابها وأبنائها.

دمشق الشام

هادي العلوي

٣٠ حزيران ١٩٩٥م
٢ صفر ١٤١٦هـ

رُوزْبة الأصفهاني

لذكرى عمانوئيل كَمتو

اليسوعي الغريب

روزبة بضم الراء وسكون الزاي هو الاسم المرجّح لمن عرف في التاريخ الاسلامي باسم سلمان الفارسي. وأصفهان هي منشأه الأكثر ترجيحاً عند مؤرخي الاسلام. ومسقط رأسه منها في ناحية "جي" (بفتح الجيم أو كسرها) أو "جيان". وعُرف سلمان عند المتأخرين من أهل العراق باسم سلمان باك. وهي فارسية تركية تعني الطاهر، وفيها إشارة إلى أنه كان "حَصُور" كالمسيح لا يأتي النساء. وهو المتداول عنه لدى العوام.

هاجر رُوزْبة من موطنه في ظروف مجهولة واتجه إلى الغرب فحل في الموصل شمال العراق أو في الشام حسب روايتين. وكان، كما يبدو، في أول صباه، فانضم في الشام إلى دير متنصراً على يد راهب. وخدم الدير والراهب مدة حتى مات الراهب. وكان قد أطلع على أمور منه تدل على عدم الأمانة، إذ كان الراهب يجمع الصدقات باسم الدير ثم يكتنزها لنفسه ولا يوزع منها على فقراء المؤمنين. فأخبر رُوزْبه أهل الدير بجلية أمره ودلهم على البساتيق التي كان يخزن فيها المال فكشفوا عنها فوجدوها ملأى بالذهب والفضة فنبشوا الراهب وصلبوه ثم قاموا يرجمونه بالحجر. وجاءوا برجل آخر ليخلفه في رئاسة الدير يقول عنه سلمان فيما بعد، "ولا والله ما رأيت رجلاً قط يصلي الخمس (يقصد مسلم) أرى أنه أفضل منه ولا أشد

اجتهاداً ولا أزهد في الدنيا ولا أدأب (أنشط) ليلاً ولا نهاراً منه. وما أعلمني أحببت شيئاً قط قبله". (ابن عساكر ٢١١/١٩٠). وعزز هذا الراهب ايمان رُوزْبه المسيحي، فاستمر معه في خدمة الدير حتى توفي، فأوصى به إلى راهب آخر في نصيبين فكان كصاحبه. ومات فأوصى به إلى آخر في عمورية فذهب إليه. وفي هذه المرة، أخذ رُوزْبه يشتغل لنفسه إلى جانب خدمته للدير، فصارت لديه بعض الماشية والغنم. ويقول المؤرخون أنه طلب من راهب عمورية أن يوجه به إلى آخر بعد موته فأخبره أنه لا يوجد أحد على مثل ما هم عليه. فتوجه إلى الحجاز مع بني كلب.

...أن تنقل رُوزْبه بين عدة مطارح يرجع إلى بحثه عن مجالات لخدمة فقراء المؤمنين عن طريق الأديرة. ويستفاد من حكايته هذه أنه كان معني بمعرفة من سيشتغل عنده بعد الصدمة التي سببها له الراهب الأول. ويمكن أن يكون قد تنقل فعلاً بين هذه الأماكن بحثاً عن الأمناء من الرهبان. وجواب الراهب الأخير بأنه لايوجد أحد على مثل ما هم عليه يجب أن لايفهم على أنه لا يوجد مسيحي. فالأماكن التي يرد أنه حل فيها كانت مسيحية في جملتها. وإنما المراد قلة الأمناء من رجال الدين وضعف همتهم في خدمة رعاياهم.

يقول مؤرخو سلمان أن دافع خروجه من موطنه هو البحث عن الدين الحق. وهم يربطون بين هذا الدافع وظهور النبي محمد بطريقة يفهم منها أن السماء حركت الفتى الأصفهاني في اتجاه البحث عنه، وان المسيحية لم تروي غليله فهجرها ليبحث عن ذلك السر الإلهي الذي قد تكون السماء أعدته لموعد جديد مع البشر. لكن رُوزْبه أمضى ايامه السابقة لحلوله في الحجاز وهو يقوم بمهام دينية ضمن مؤسسة متماسكة وعقيدة دينية كانت في أوج الازدهار والنشاط. فليس هناك ما يدعوه إلى تركها ليواصل الرحلة

في بلاد مجهولة. ينبغي في الواقع أن نفهم من هذا الانقطاع بعد عمورية أن رُوزْبه قد كبر ونضج وصارت همته أبعد من مدى الخدمة اليومية في الأديرة. ويفترض أنه كان قد سمع في ذلك الحين بظهور نبي في الحجاز فعزم على التوجه إليه. ويصعب تفسير الخروج من عمورية أو أي بلد كان قد حل فيه وخدم بأديرته والتوجه رأساً إلى الحجاز، بدون هذا السبب. أما قصته مع بني كلب فالراوية تقول أنهم استعبدوه. وافترض من جانبي أنه التحق بهم على شرطهم حتى يوصلوه إلى الحجاز فتقبل العبودية لهم. وفي الحجاز باعوه ليهود من أهل يثرب وهذه بدورها ليست من الصدف فلا بد أنها جرت بترتيب منه بحيث اختار أن يباع لمن يوصله إلى المكان الذي كان النبي الجديد هاجر إليه.

بعد الوصول الى المدينة توجه رُوزْبه إلى محمد وأعلن اسلامه على يديه. وفي ذلك الوقت غير محمد اسمه إلى سلمان جرياً على عادته مع الأشخاص الذين يأتونه لإعلان اسلامهم وتكون لهم اسماء غريبة أو غير مستساغة. ونُسي اسمه الأصلي بعد اشتهاره باسمه ولقبه الجديدين سلمان الفارسي. وحاول الشيعة تسميته سلمان المحمدي. لكن الاسم لم يتعمم. وتقول المصادر الشيعية أنه أسلم في السنة الأولى للهجرة (الدرجات الرفيعة ١٩٩) ويراد من هذا التبكير إعطاء أحد الأركان الأربعة أولية اسلام تسلكه في عداد بقية الأركان وهم كلهم من أوائل المسلمين. لكن سلمان لا يوجد له ذكر في معركتي بدر وأحد وإنما يبرز اسمه فجأة في معركة الخندق (٥ هـ). وكان قد أشار على النبي لمواجهة الحصار أن يحفر الخندق حول المدينة. وكان سلمان يعرف هذا الشكل من التحصينات غير المعروفة في الجزيرة لأن الحروب الجاهلية لم تكن في حاجة إلى هذه الوسائل الدفاعية.

كان رُوزْبه عند وصوله إلى يثرب والتحاقه بالنبي محمد يحمل أشياء

هي التي ألقت به الى ذلك المكان النائي عن موطنه. إن هذا ما يتأكد بالعلاقة الاستثنائية التي جمعت بين الرجلين وتمثلت في لقاءات متكررة كانت تتم بينهما على انفراد وتستمر ساعات طويلة. ويذكر أبو نُعيم في "حلية الأولياء" عن أبو الدرداء قوله، وكان متآخياً مع سلمان، أن فيكم لرجلاً كان رسول الله إذا خلا به لم يبغِ أحداً غيره (ترجمة سلمان من الحلية). وأخرج ابن عبد البر في الاستيعاب عن عائشة:

"كان لسلمان مجلس من رسول الله ينفرد به في الليل حتى كاد يغلبنا على رسول الله" (٦٣٦/٢) والضمير في "يغلبنا" عائد إلى زوجات النبي.

إن ما كان يجري في هذه الجلسات بقي في عداد الأسرار. وقبل الخوض في ذلك نود أن نلم بمسألة اللغة. ذلك أن رُوزْبه عندما خرج من بلاده لم يكن يحسن العربية. كما أن الأماكن التي اشتغل فيها بعد تنصره كانت تستعمل اللغة السيريانية ويقول مؤرخو سلمان ان عربيته كانت ضعيفة وأنه إذا تكلم لا يكاد يُفهم. وكان يلزم للتفاهم في جلسات سرية طويلة أداة توصيل كافية لاستقصاء أمور كبرى من تلك التي لابد أنها قد أثيرت في الجلسات وعندئذ لابد من الافتراض أن محمد كان يعرف إما الفارسية أو السريانية.

في هذه العلاقة الاستثنائية بين محمد ورُوزْبه، يمكن تلمس الدور المبكر الذي نهض به العنصر الفارسي في الدعوة المحمدية. يجب أن نضع في الحساب أن روزبه قدم من موطن الحضارة الساسانية والحركة المزدكية وأنه كان في الحقبة التي لوحقت فيها المزدكية من أنوشروان وخلفائه. ويروي ابن عساكر عن علي بن ابي طالب قوله عن سلمان: "أدرك علم الأولين والآخرين. من لكم بلقمان الحكيم".(٢٠٤/٦).

ويشير ذلك إلى تفرد سلمان بمعرفة لم تكن لدى المسلمين العرب هي

على الأرجح ما تحصله في موطنه ثم من رحلاته في مطارح المسيحية السريانية. وهنا ينقل ابن عبد البر عن أبو هريرة قوله عن سلمان: "كان صاحب الكتابين". بمعنى الانجيل والقرآن(٢/٦٣٦) وهذا مفهوم تماماً فلا شك أنه تبحر في دراسة الأناجيل أيام الأديرة. حيث كانت النسطورية والهللينية المُسَرينَةُ تغطي بنشاطها مابين ايران والعراق، وكردستان والجزيرة وشمال بلاد الشام.

أن تكون لسلمان إذاً ثقافة متميزة عن بقية أصحابه المسلمين وارد في ضوء الحقائق أعلاه. وقد وردتنا شذرات تدل على عقلية فاحصة ربما اتصلت بخلفية معرفية معينة. ومن لوامع ما يؤثر عنه رسالته الجوابية إلى أبو الدرداء. وكان ابو الدرداء من أهل المدينة - الأنصار - وقد آخاه النبي مع سلمان ضمن طريقته في المؤاخاة بين مسلمي المدينة والمهاجرين إليها. واشتهر ابو الدرداء بدراسته للكتاب المقدس بعهديه القديم والجديد. وهو معدود في علماء الصحابة وكان ينطق بحكم مستقاة من الأسفار. ويذكر عنه أنه كان آخر أهل المدينة اسلاماً. ولعل لهذا التأخير صلة بدراسته القديمة قد تحمل على الظن أنه لم يكن مكتمل الإيمان. وقد جمع أبو الدرداء بين مسلك تدين فاقع مع رغبة شديدة في الحياة الدنيا وهو المشهور عنه القول الذي ينسب أيضاًإلى أبو هريرة "الأكل مع معاوية أدسم والصلاة خلف علي أتم".. وكان يقبض من معاوية بعد انفراده بالخلافة وجاوره في الشام حتى مات. وقبره معروف في قلعة دمشق.

وفي سياق شخصيته المتراكبة هذه كتب إلى سلمان رسالة يدعوه فيها إلى الرحيل لبيت المقدس حتى يحظى بثواب الموت فيه. فكان رد سلمان:

إن الأرض لا تقدس أحداً. وإنما يقدس كل إنسان عمله (حلية الأولياء) (ابن عساكر ٦/٢٠٩).

وهذا رد رجل علم أرضي مغاير لعلم صاحبه الديني. وقد ورد في "حلية الأولياء" أن سلمان كان اقل عبادة من أبو الدرداء.

وينقل ابن عساكر أن سلمان مر برجل يأكل لحماً فقال: "يا عجباً لحم يأكل لحماً"(٢١٠) وسنجد لهذه اللمعة الذهنية الثاقبة صدى عند مريده عامر العنبري، الذي سيكون موضوع الحلقة القادمة.

وفي أخبار فتح المدائن حين عبر المسلمون دجلة على ظهور الخيل. ينقل الطبري أن سلمان علق على هذا الاقتحام الصعب بقوله: "الاسلام جديد. ذللت والله لهم البحور كما ذلل لهم البر"(٣/١٢٢).

قوة الجديد من اركان حركة التاريخ. وعليها تستند التاريخانية في حتميتها المستمدة من ديالكتيك ماركس مع افراط أدى بها إلى الخلط بين الجبري والحتمي. ويتداول المسلمين حكمة تقول على لسان علي بن أبي طالب. "إذا أقبلت الدنيا على احد أعارته محاسن غيره وإن أدبرت عنه سلبته محاسن نفسه". وهذا المعنى يرد بتعبير آخر في مثل منظوم:

إن أقبلت باض الحمام على الوتد

وإن أدبرت بال الحمار على الفهد.

والإقبال والإدبار سيرورتان متبادلتان عنده. وهم يختلفون في مصدرهما فينسبها أهل الدين إلى الفعل الإلهي ويربطها الفكر العادي بتقلبات الدهر. وهي فكرة جاهلية تقف وراء تسميتهم للدولة، باعتبارها كيان غير دائم بل متداول بين الناس وإليه يشير قول الفارس الجاهلي:

وما إن طَبُّنا جبن ولكن   منايانا ودولة آخرينا

وبصرف النظر عن مسألة المصدر الفاعل هنا فإن سلمان يدل على تفهم

لجدلية الإقبال ـ الجديد بما تتضمنه من خصوصية قوة تجعل أهل الجديد قادرين على التحكم بحركة تاريخهم بثقة راسخة تصل إلى حد اقتحام الأنهار الكبرى على ظهور الخيل. وهي نفسها تلك القوة التي تجعل الحمامة تبيض على وتد فلا تسقط البيضة!

لكن سلمان لم يشتمل على شخصية مثقف. ولا مجال للاعتقاد بحصول تركيز معرفي من الوسط السرياني الذي اشتغل فيه قبل الاسلام. ونحن نضع في الاعتبار بأن روزبة لم يكن مهموم بالبحث عن الحقائق. فما كان يستولي عليه هو مسألة العدل في الحياة العملية للناس. وهذه لا تحتاج إلى البعد الثقافي. ويمكن الاستنتاج من مجمل سيرته وما اكتنفه من أوضاع وتوجهات أنه بقي أكثر تأثراً بالوسط المزدكي في موطنه الأول منه بالوسط السرياني اللاحق. وهذا "العلم" الذي وصف به ووصل إلينا في الشذرات هو أقرب إلى الوعي الشخصي لقائد يمتلك من قوة الذهن ما يتفق مع/ أو يستدعيه/ كفاحه الاجتماعي والسياسي.

ليس لدينا تفاصيل عن نشاطات سلمان بعد التحاقه بالاسلام سوى خطته لتحصين المدينة بالخندق. وكان قد اشترك في جميع المعارك في عهد النبوة ثم في معارك فتح العراق على عهدي أبو بكر وعمر. ولم تذكر له مآثر مذكورة في الحروب لأنه لم يكن معدود في الفرسان أو المقاتلين. ولا شك أن تأثيره أكبر في التشكيلة الايديولوجية والاجتماعية للاسلام إلا أن هذا التأثير مدموج في العناصر الساسانية والمزدكية، والفارسية عموماً والتي تحتويها مصادر الاسلام الأول: الكتاب والسنة. ولن تفيدنا في شيء يخص سلمان لأن التقاليد والمأثورات الفارسية كانت مفتوحة لعرب الجاهلية وصدر الاسلام ويصعب فرز ما هو لسلمان عن غيره. وفي وسعنا مع هذا تصور مساحة مخصوصة لفاعلية هذا المهاجر الفارسي، في ضوء العلاقة

الاستثنائية مع محمد. وكنت قد رجحت في دراستي لمسألة تحريم الاكتناز أنها وقعت بتأثير من سلمان. ويتعزز هذا الترجيح في حقيقة كون التحريم جاء في وقت متأخر نسبياً لم يعد فيه القرآن يعكس الصراع بين الفقراء والأغنياء بنفس الحدة التي كانت في الطور المكي. وآية تحريم الكنز مدنية ومكانها في سورة التوبة التي احتوت في معظمها على الآيات المتأخرة في الطور المدني. وقد نصت الآية على تحريم قاطع لامتلاك ما يزيد عن حاجة المسلم من الأموال النقدية. وجرت بشأنها خطوب كثار انتهت بنسخها تحت ضغط أغنياء الصحابة. وهم الثقل الأكبر في مسيرة الدعوة اللاحقة.

إن هذه الالتفاتة المفاجئة إلى الطور المكي للاسلام تحمل بصمات سلمان. ولا يصعب ترجيح ذلك في ضوء الهموم التي كانت تحرك هذا الخادم المتنقل في أديرة الفقراء.

سلمان الفارسي عند الشيعة الامامية هو أحد الاركان الأربعة. ويطلق هذا الاسم إلى جانب سلمان على ثلاثة من كبار الصحابة انحازوا إلى علي ابن أبي طالب فكانوا معه هم المؤسسين الأوائل للتشيع. وهم أبو ذر الغفاري وعمار بن ياسر. ويختلفون على الرابع فيذكر بعضهم المقداد بن عمرو، وبعضهم حُذيفة بن اليمان. ولهذا الاختلاف في الرابع والاتفاق على الثلاثة دلالة تتصل بشخصية المقداد وحذيفة. ذلك أن المقداد مع شدة موالاته لعلي كان معدود في أغنياء الصحابة الذين استفادوا من عوائد الفتوحات. أما حذيفة فقد انهمك في ادارة البلدان المفتوحة إلى حدود يمكن أن تكون شغلته عن متابعة قضيته المشتركة مع علي بنفس المستوى الذي كان عليه سلمان وأبو ذر وعمار . هذا مع كون حذيفة لم يؤثر عنه تمسك بالفقر يضارع مع ما عرف به الثلاثة ولو أنه لم يشتهر بالغنى أيضاً.

ويسجل الشيعة موقف سلبي للركن الآخر عمار بن ياسر. إذ يقال أنه

تردد بتأييد علي. وهكذا يسلم الركنان أبو ذر وسلمان من أي شائبة تشكك في مسلكهما أو اختلاف على ركنيتهما. وهذه الدقة في فرزخصال ومواقف الخمسة تسجل لسلمان وأبو ذر مبدئية خاصة. وهي التي ظهرت على مستوى الالتزام الشخصي بالمبادئ من جانب الركنين وتمثل ذلك في امتناعهما عن التملك بعد تدفق عوائد الفتوحات على الصحابة الذين أصبحوا مستفيدين كبار من انتصار دعوتهم مكرسين بذلك سنة مضطردة في الحركات الاجتماعية التي تنتهي إلى اقامة دولة مركزية كليانية/ مع اختلاف الايديولوجيات ومراحل التاريخ والمناشئ الطبقية للقادة. ونقف بين سلمان وأبو ذر على تطابق شبه كامل في مجمل القضايا التي انطرحت في الصراع وتحكمت من ثم في نشاطهما الاجتماعي والسياسي الذي تدامجت فيه خيارات الموقف السياسي مع المسلك الشخصي. فكلاهما آثر الفقر اختياراً وسط الاغراء الشديد بالغنى. ولم يتخذ أحدهما قصراً لسكناه بل أقاموا في بيوت عادية مما كان عامة أهل المدينة قبل الاسلام يبنونه باللبن والطين... بينما اتخذ المقداد قصراً بناه بالآجر والجص. ولم يتزوج سلمان كما هو أبو ذر بأكثر من زوجة واحدة. ولم تكن لأي منهما جواري للتسري. وإنما كان لكل منهما خادمة مدمجة في العائلة تساعدهم في شؤون المنزل. وكان سلمان يشاطرها العمل. فإذا ارسلها في حاجة إلى السوق وهو في المنزل تولى اعداد العجين بدلاً منها حتى لا يجتمع عليها واجبان.

ويطرح مسلك سلمان والغفاري مفارقة التأصل الاجتماعي في تابع بالقياس إلى المتبوع. ذلك أن امامهما علي بن أبي طالب خالفهما في التملك والتسري وتعدد الزوجات مع بقائه ملتزم بالدفاع عن مبادئه العامة. وكان قد تخلى عن أمواله بعد الخلافة تحقيقاً لمذهبه بالزهد كالتزام للحاكم

دون المحكوم. لكن سلمان وأبو ذر، فيما يبدو، اعتبروا الالتزام شامل للقادة خارج السلطة ولم يخصصوه بفترة الحكم. ولدينا روايات عن علي بن أبي طالب يتحدث فيها عن خصوصيات سلمان وأبو ذر نقف في بعضها على التصريح بشعوره بالضعف ازاءهما.

بعد وفاة محمد وبيعة السقيفة، تكرس الانشقاق الاول في الاسلام. وكان بين جماعة علي بن ابي طالب وبقية الصحابة. وكان أنصار علي اقلية ذكرت بعض المصادرالشيعية انهم ثلاثة، ابوذر وسلمان والمقداد (الكشي ص ٤)، وجُعلوا في غيرها سبعة، هم بالاضافة الى الثلاثة كل من عمار بن ياسر وحذيفة بن اليمان وعبدالله بن مسعود . ولم يرد اسم السابع(المجلسي ١٠/٦٠). وذُكرت أسماء الذين دفنوا فاطمة سراً (حسب وصيتها لئلا يصلي عليها ابوبكر)، وهم : أُم سلمة (زوجة النبي)، ام أيمن(زوجة زيد بن حارثة)، فضة (خادمة فاطمة) ، الحسن ، الحسين، عبدالله بن العباس، سلمان ، عمار ، المقداد، ابو ذر وحذيفة (المجلسي ٥٩) (الاختصاص للمفيد ص ٥) . وفي رواية للكَشّي (ص ١٤)، خطب سلمان بعد بيعة السقيفة ، معترضاً على خلافة ابوبكر ، فقال :"اما والله لو وليتموها علياً لأكلتم من فوقكم ومن تحت ارجلكم". ولكن بعد ان مرت أزمة السقيفة وأُخذت جيوش الفتح في التحرك، انضم سلمان إلى جيش الفتح العراقي. ودخل مع الفاتحين إلى عاصمته الامبراطورية طيسفون التي سماها العرب "المدائن". ومن ذلك الوقت، لم يظهر نشاط لسلمان مع مجموعته الشيعية. وقد تعاون مع عمر بن الخطاب متبعاً خطى أمامه. مع احتفاظه في علاقته بعمر بدور الناقد. فكان يحاسبه إذا رأى منه انفاق زائد على حاجته الشخصية (ابن عساكر ٢٠٥) (ابن الجوزي ١٤٧).

لكن سكوت سلمان استمر بعد عمر فلم يأتينا عنه خبر في الصراع

الذي استعر بعد عمر، وأداره زميلاه أبو ذر وعمار علناً وأمامهم سراً حتى نهايته الدامية.. هنا نقف على راوية للماوردي في "نصيحة الملوك" تقول ان أبو بكر نهى سلمان عن الكلام لئلا يختلف الصحابة. ولهذه الرواية تعلق بأخرى ترد في "الاستيعاب" وتقول أن سلمان وصهيب وبلال الحبشي أظهروا انزعاجهم من العفو عن ابو سفيان في فتح مكة فرد عليهم أبو بكر مدافعاً عن ابو سفيان بوصفه "رجل قريش وسيدها" (ص ٦٣٧)، ويعزز ذلك من رواية الماوردي في منع سلمان من الكلام. ولا مناص من الاستنتاج أنه اضطر إلى الانصياع لأمر أبو بكر، لأنه غريب وليس له عشيرة تنصره.

ولايـــة المــدائـــن

إحدى أهم المحطات في تاريخ رُوزْبه الأصفهاني. وقد اختاره عمر بن الخطاب لها بعد فتحها وتقبلها هو رغم أنه لا يحمل مزاج سلطة. وفي تفسير قرار عمر يلوح لنا بعض الأوجه الباعثة عليه . هناك احتمال ان عمر قد تعمد ابعاده عن الحجاز لأضعاف جماعة علي بن ابي طالب. وكانت المدائن قد فقدت أهميتها بعد انهيار الأمبراطورية الساسانية وانتقل مركز الثقل العراقي إلى الكوفة والبصرة فور تمصيرهما. وفي اختيار سلمان لولايتها يمكن لعمر أن يكون قد خضع أيضاً لهاجس شخصي.بتصور هذه المفارقةالتي سيحكم فيها المدائن رجل من عامة الفرس بدلاً من أمبراطورها الكسروي. ولعمر مبادرات كهذه تبدو كهوامش ظريفة على سلوكه الأصلي كرجل دولة وسياسي حازم. وقد عين عمار بن ياسر على الكوفة لكي يجرب تطبيق آية المستضعفين، ثم عزله عنها بعد وقت قصير.

من جهة سلمان، فإن قبوله أن يكون والي خلافاً لمزاجه يمكن تفسيره

بمحاولة منه لتجربة حكم يصوغه وفقاً لثوابته المبدئية. وذلك أفضل من بقائه صامتاً في مركز الخلافة.

وصف المسعودي في "مروج الذهب" (باب خلافة عمر) سلمان الفارسي وهو على المدائن، فقال: "يلبس الصوف ويركب الحمار ببرذعة بغير أكاف ويأكل خبز الشعير". ويُجمع مؤرخوه على جملة سياساته وسلوكياته في الولاية ضمن الخطوط التالية:

كان راتب سلمان السنوي عن ولايته خمسة الاف درهم كان يقبضه ثم يوزعه لأنه ألتزم بالعيش من عمل اليد انصياعاً لتوجيه نبوي. وكان يستفيد من وقت الفراغ فيعمل في سف الخوص لصنع السلال والأوعية، مما كان قد تعلمه في المدينة ويبيعها فيعتاش بثمنها. وفراغ سلمان في الولاية كثير لأنها تشغل جزء من نهاره فقط. وهو قليل العبادة لا يزيد كثيراً على الفرائض. ولم تكن لديه مهام اخرى خارج إدارة المدينة، وبالطبع، ولا ساعات مخصصة للهو والتسلية..

لم ينزل سلمان في القصر الساساني (إيوان كسرى)، بل في مسكن عادي مع عامة أهل المدائن وفتح القصر للعموم بعد أن كان أفرغ من محتوياته التي قسمها عمر على الفاتحين كغنائم حرب. وكان الناس يستعملون القصر لأغراضهم واستفاد منه رعاة الغنم فكانوا يبيتون فيه أو يستريحون مع اغنامهم. وكان إمامه علي بن ابي طالب لما حول عاصمته إلى الكوفة قد نزل في مسكن مماثل ولم يسكن في دار الأمارة إلا أنه أبقى الدار مغلقة حتى أعيد فتحها بعد انتهاء خلافته ومجيء الوالي الأموي الذي اتخذها مسكن له. وكان مقر سلمان الرسمي هو المسجد. وهو أيضاًمقر علي بن أبي طالب.

وألغى سلمان شكليات الولاية مبتدئاً بنفسه. وكان في ملبسه ومركوبه

لا يختلف عن عامة الناس. ولم يكن يخرج في موكب وانما يمشي منفرداً أو مصحوباً بغيره من اعوان أو أصدقاء بدون حرس. وقد عاشت المدائن في ظله آمنة لا يخاف أهلها من عدوان السلطة أو عدوان بعضهم على بعض وكان تحت إمرته ثلاثون ألفاً من أهل الديوان جمعتهم به علاقة احترام متبادل: عدم سطوة من القائد والتزام طوعي من المقودين. بذلك تكون هذه المدينة الكسروية قد جربت وهي قريبة عهد بالإرهاب الامبراطوري، طريقة حكم كالتي تحدث عنها لاوتسه في كتاب التاو: حاكم يقود الناس وهو في مؤخرتهم، ويدير شؤونهم وهو تحتهم..

وتوفر حالة الانسجام التي سادت المدائن في تلك الولاية دليل تأريخي على صدق القاعدة التي ترجع إلى كونفشيوس، وتوسع فيها مفكرو الاسلام، والقائلة بأن أخلاق الناس تتبع سلوك الحاكم. فإن كان عادل مستقيم عدلوا واستقاموا وإن جار وسرق جاروا هم وسرقوا.

هذه السياسة لم تعجب عمر بن الخطاب. وكان سلمان، من جهته، يشعر أنه يتجاوز الأصول المسموح بها في دولة عمر. وفي "مرآة الزمان" أنه قال وقد تحدث عن سلوكه في الولاية: "لو نهاني عمر ما انتهيت". وتوسعت المصادر الشيعية فيها فصنعت رسالة على لسان سلمان إلى عمر جواباً له على رسالة يؤنبه فيها على ذلك. وهذا نص الرسالة كما ورد في كتاب الاحتجاج للطَبرسي (١/٣٦٠ - ٣٦٢):

"من سلمان مولى رسول الله إلى عمر بن الخطاب، أما بعد فإنه قد اتاني منك كتاب يا عمر تؤنبني فيه وتعيّرني وتذكر فيه أنك بعثتني أميراً على أهل المدائن وأمرتني أن أقص (أقتص) أثر حذيفة واستقصي أيام أعماله وسيرته ثم اعلمك قبيحها وحسنها. وقد نهاني الله عن ذلك يا عمر في محكم كتابه حيث قال (ذكر آية النهي عن التجسس) وما كنت لأعصي الله في أثر

حذيفة واطيعك.

وأما ما ذكرت أني أقبلت على سف الخوص وأكل الشعير فما هما مما يعيَّر به مؤمن ويؤنَّب عليه. وايم الله، يا عمر، لأكل الشعير وسف الخوص والاستغناء به عن ريع المطعم والمشرب وعن غضب مؤمن وادعاء ما ليس بحق أفضل وأحب إلى الله وعز وجل وأقرب للتقوى. ولقد رأيت رسول الله إذا أصاب الشعير أكله وفرح به ولم يسخط. وأما ما ذكرت من عطائي (يقصد راتبه) فإني قدمته ليوم فاقتي وحاجتي. ورب العزة، يا عمر، ما أبالي إذا جاز طعامي لهواتي وساغ لي في حلقي لُباب البُر (الحنطة) ومخ العنز كان ام خُشارة الشعير. وأما قولك أني اضعفت سلطان الله وأوهنته واذللت نفسي وأمتهنتها حتى جهل أهل المدائن إمارتي فاتخذوني جسراً يمشون فوقي ويحملون عليّ ثقل حمولتهم وزعمت أن ذلك مما يوهن سلطان الله ويذله، فاعلم أن التذلل في طاعة الله أحب إلي من التعزز في معصية الله. وقد علمت أن رسول الله كان يتألف الناس ويتقرب منهم ويتقربون منه في نبوته وسلطاته حتى كان (مثل) بعضهم في الدنو منهم. وقد كان يأكل الجشب (الغليظ الغير سائغ) ويلبس الخشن وكان الناس عنده، قريشيهم وعربيهم وأبيضهم وأسودهم، سواء في الدين. فاشهد أن سمعته يقول من وَليَ ضيعة من المسلمين بعدي ثم لم يعدل فيهم لقي الله وهو عليه غضبان. فليتني، يا عمر، أسلم من امارة المدائن مع ما ذكرت إني ذللت نفسي وأمتهنتها. فكيف يا عمر حال من وَلي الأمة بعد رسول الله وإني سمعت الله يقول: "تلك الدار الآخرة، نجعلها للذين لا يريدون علواً في الأرض ولا فساداً والعاقبة للمتقين" اعلم أني لم أتوجه أسوسهم وأقيم حدود الله فيهم إلا بإرشاد دليل عالم تنهجت فيهم بنهجه وسرت فيهم بسيرته، واعلم أن الله تبارك وتعالى لو أراد بهذه الأمة خيراً وأراد بهم رشداً لولى عليهم

أفضلهم وأعلمهم، ولو كانت هذه الأمة من الله خائفين ولقول نبيّها متبعين وبالحق عالمين ما سموك أمير المؤمنين".

هذه الرسالة الملفقة تستند إلى أصل. من الممكن جداً أن يكون عمر بن الخطاب قد كتب إلى سلمان ينتقده بسبب سياساته المتبعة في إدارة المدائن وأن يكون سلمان قد رد عليه موضحاً وجهة نظره في القضية. فصاغتها الرواية الشيعية على هواها لتتفق مع عقيدتها بخصوص عمر. ومصادر الشيعة مكرسة في جملتها للدعوة لا للتأرخة.

إن القضايا التي تضمنتها الرسالة هي مما يدخل في سياسة سلمان الإدارية. أما اعتراضات عمر عليها، فلأن عمر هو المؤسس الفعلي للدولة الاسلامية وقد أقامها لتكون "دولة" إنما "تحكم بالعدل". وهذه المعادلة الحرجة يقوم عليها مشروعه السياسي برمته. وقد اتّجه لتشكيل بيروقراطية للولايات تتألف من الوالي ووجوه الناس وبيّن في تعليماته للولاة أن المسلم العادي يكفيه أن يُحكم بالعدل والانصاف وليس من اللازم أن تكون له مشاركة في الحكم. ويتفرع على خطة عمر موضوع "هيبة الدولة" وكان يريدها، ولو في حدود اللقاحية التي لم يكن بوسعه أن يكسرها لاقامة دولة مستبدة لم يتعودها العرب. ولذلك لما بلغه ما كان يقوم به معاوية في الشام، وكان واليه عليها، من الاسراف في مظاهر السلطة والأبهة الديوانية كتب إليه يحاسبه فرد عليه معاوية بانهم مجاورون للروم ويلزم أن يظهروا أمامهم بمظهر قوة. فأقره عمر عليها. ولما أراد عمار بن ياسر أن يسير في الكوفة بسيرة سلمان في المدائن، عزله عنها، لأن الكوفة صارت حاضرة العراق والمشرق، ولا يصح أن تدار بدون سلطة كما تدار مدينة فاقدة الأهمية.

ويبدو، على أي حال، أن الخلاف لم يحسم بين الخليفة والوالي، وثمت غموض يلف مصير سلمان وولايته تخبط فيه المؤرخون فلم يصلوا إلى قرار

نهائي بخصوصه.

تقول الرواية الشيعية أن عمر عيّن سلمان بعد حذيفة بن اليمان. لكن الثابت أن حُذيفة مات في المدائن والياً عليها. وقبره معروف حتى اليوم فيها وعليه مسجد كبير يضمه مع ضريح سلمان حسب الشائع عند العراقيين. وكانت وفاة حذيفة سنة ٣٦ هـ بعد أيام من وصول خبر بيعة علي بن ابي طالب التي أعتبرها حذيفة خاتمة سعيدة لحياته في خطبة ألقاها في مسجد المدائن... أما وفاة سلمان فمختلف عليها كما سيأتي. وبخصوص مكان الوفاة إذا قبلنا أن تكون في المدائن، فهو يعني أن المدائن كان لها واليان في وقت واحد. ووفاة حذيفة في المدائن مشهورة وتقترن ببيعة علي، كما ذكرنا، بينما وفاة سلمان تأتي كخبر مبتور بدون اي متعلقات يستأنس بها لضبط الحدث.

في مصدر خارجي متأخر للأزدي القَلْهاتي يردنا خبر عن رجوع سلمان إلى موطنه في زمن عمر بن الخطاب. وذكر القلهاتي في معرض الرواية أن لسلمان أخ بشيراز وان له نسل هناك وله بنت بأصفهان وبنتان بمصر وابن يقال له كثير (الكشف والبيان ـ الباب العاشر، في ذكر قدوم النبي المدينة). ويذكر سبط ابن الجوزي أنه لم يكن له ولد وكانت له بنتان واحدة بمصر والأخرى بأصفهان (مرآة الزمان ج ٤ حوادث ٣٦).

وفي "معجم البلدان" عند الكلام على قرية جَيّان، من أعمال أصفهان ذكر ياقوت ما يلي: "قال لي الحافظ أبو عبد الله بن النجار: جيان من قرى أصفهان عندها مشهد مشهور يعرف بمشهد سلمان الفارسي يُقصد ويزار. قال ودخلتها وزرت المشهد بها. وذكر هبة الله بن عبد الوارث الشيرازي فيما نقلته أن سلمان الفارسي عاد إلى أصفهان لما فتحت وبنى مسجداً بقريته جيان وهو معروف إلى الآن..".

يلاحظ أيضاً الاختلاف الشديد في سنة وفاة سلمان خلافاً لغيره من الصحابة الكبار الذين ضبطت تواريخ وأماكن وفاتهم بدقة كبيرة، فابن كثير يضعها بين سنة ٣٥ و ٣٦ ، ثم يذكر رواية تفيد أنه توفي ايام عمر بن الخطاب أي قبل هذا الموعد بعشر سنوات على الأقل. لكنه يميل إلى الرواية الأولى (البداية والنهاية حوادث ٣٦)، في حين يضعها ابن حجر في "الاصابة" في احدى سنوات ٣٣ ، ٣٤ ، ٣٦ ، و ٣٧هـ والأخيرة تدخل في خلافة علي.

إن هذا الاختلاف في تعيين سنة الوفاة، مع انقطاع أخباره منذ خلافة عثمان وانعدام التفاصيل المتعلقة بخبر الوفاة ترجح لي الروايات التي تحدثت عن عودته إلى أصفهان ووفاته هناك. ويضع ذلك مصير ولايته على المدائن في احتمالين، أن يكون عمر قد عزله عنها أو أن يكون اعتزلها هو بعد اشتد ضغط عمر عليه. لكن مصادر الإدارة العمرية لا تنص على شيء من ذلك، وهي دقيقة ومضبوطة إلى حد كبير بحيث لا يرد إلا القليل من الاختلاف في مصائر الولاة والولايات في ذلك العهد. فلو حدث عزل بقرار رسمي أو اعتزال بقرار شخصي لنصت عليه المصادر.

وتقديري أن سلمان قد ارتأى ترك الولاية ومغادرة المدائن في صمت. وأن ذلك حدث مع وجود حذيفة في المدينة بحيث يكون قد استلم الولاية من سلمان ثم جرى تثبيته فيها بقرار من عمر. وهذا هو الحل الوحيد المعقول للمصير الغامض لرُوزبه الأصفهاني..

لقد كانت الثمرة المكتملة لرحلة ذلك الغريب وتقلبه في الامصار والأديان وبين الأديرة والمساجد هي المساهمة الفارسية المبكرة في تأسيس الاسلام. أما أحلامه في مجتمع الفقراء فقد تبددت بدون شك. ويغلب على ظني أنه استقر في موطنه الأصلي ليمضي ما تبقى من أيامه في التأمل

والعبادة بالمسجد الذي بناه لنفسه هناك. وقد لا يكون عاش طويلاً بعد العودة. وقد تكون الرواية القائلة بوفاته زمن عمر بن الخطاب هي الأجدر بالقبول..

إحالات

• ابن عساكر - تاريخ دمشق - ويحتوي على ترجمة وافية لسلمان. والتاريخ لم يطبع بكامله وإنما طبع سبعة أجزاء من تهذيب عبد القادر بدران. وهو متوفر في مخطوطات جيدة ومقروءة.

• الدرجات الرفيعة في طبقات الشيعة. علي خان الحسيني - ط النجف ١٩٦٢ - وهو من المتأخرين وفيه ترجمة لسلمان جمعها من مصادر الشيعة والتواريخ العامة.

• حلية الأولياء. أبو نُعيم الأصفهاني. ترجمة وافية لسلمان. والكتاب متوفر في عدة طبعات. وقد اعتمدت ط بيروت الرابعة ١٩٨٥

• تاريخ الطبري. ط الاستقامة. القاهرة ١٩٣٩

• الاستيعاب. ابن عبد البَر القرطبي. في تواريخ الصحابة. ط القاهرة،دون تتريخ.

• الكشي (بفتح الكاف وشد الشين) أبو عمرو محمد بن عمر. معرفة اخبار الرجال (من كتب الشيعة). الهند - بمبي ١٣١٧ هـ.

• المجلسي - بحار الأنوار - ط حجر، ايران، ١٣٠٢ هـ و ١٣٠٥ هـ.

• ابن الجوزي - تاريخ عمر بن الخطاب" - القاهرة ١٩٢٤م.

• الاصابة في تمييز الصحابة - ابن حجر العسقلاني. القاهرة ١٣٢٨ هـ.

• البداية والنهاية لابن كثير. عديدة الطبعات. وصدرت لها طبعة جديدة في بيروت بتحقيق أربعة من المحققين المستجدين. واحتوت على تشويهات كثيرة للغاية افسدت الكتاب. وأود تحذير الباحثين الشباب من استعمالها لئلا تضللهم.

• الكشف والبيان - للازدي القلهاتي - من كتب الخوارج. مخطوط بمكتبة المتحف البريطاني رقم or ٢٦٠٦

• مرآة الزمان. سبط ابن الجوزي (ج٤) مخطوطة فيض الله أفندي - اسطنبول - رقم ١٥٢١

• نصيحة الملوك للماوردي مخطوطة توجد منها نسخة وحيدة في مكتبة باريس. وكنت شرعت في تحقيقها لنشرها، فوردتني رسالة من طالبة فرنسية بأنها تعد اطروحة

دكتوراه موضوعها تحقيق نصيحة الملوك، وتطلب مني التنازل لها عن التحقيق فتنازلت وأوقفت العمل. ولم أعرف بعد أن كانت قد أنجزت عملها.

• فضلاً عما سطرناه أعلاه تتوفر ترجمات جيدة لسلمان في، طبقات ابن سعد - له عدة طبعات - اقدمها طبعة بروكلمان بلندن ١٣٢٢ - ١٣٢٥ هـ.

الكنى والأسماء للدولابي - حيدر اباد ١٣٢٢ هـ.

سِيَر أعلام النبلاء للذهبي - طبع مؤخراً في بيروت - وهي طبعته الوحيدة المعتمدة.

المنتخب من ذيل المذّيل للطبري. ملحق بآخر الجزء الثامن من ط الاستقامة للتاريخ.

طبقات الصوفية للشعراني (القاهرة ١٩٥٤).

اعيان الشيعة لمحسن الامين

واختصه الميرزا حسين النوري بكتاب عنوانه: "نَفَس الرحمن في احوال سلمان" مطبوع على الحجر بايران والمؤلف من ابناء هذا القرن

حكايات عن سلمان..

يتكرر عند مؤرخيه أنه عاش ٢٥٠ سنة أو ٣٥٠ والأكثرون على الرقم الأول والشك في الرقم الثاني. وكان أدرك وصي عيسى بن مريم، يريدون أحد حوارييه. وقد اعاد الذهبي النظر في هذه الروايات وانتقد نفسه لأنه قبلها في كتبه السابقة وقال أن عمر سلمان لم يزد على العمر الطبيعي لغيره (ترجمته من سير اعلام النبلاء).

وقالوا انه لم يكن له بيت في المدائن فكان يبيت تحت الأشجار أو في ظلال الجدران فقال له رجل ألا نبني لك بيتاً؟ قال: مالي فيه حاجة فما زال به الرجل حتى قال له: إني اعرف البيت الذي يوافقك . قال فصفه لي: قال: ابني لك بيتاً إذا أنت قمت فيه أصاب رأسك سقفه وإذا أنت مددت فيه رجليك أصابها الجدار. قال نعم. فبنى له بيتاً بهذه الصفة. وهي صفة زنزانة انفرادية. وفي خبر آخر ان حذيفة قال له: ألا نبني لك بيتاً: قال: لم لتجعلني ملكاً؟ وتجعل لي داراً مثل بيتك الذي في المدائن.. ولهذا الخبر أساس فلا بد أن أصحابه واعوانه في المدائن أرادوه أن يقيم في منزل خاص به كأمير وهو متمسك بالإقامة في منزل عادي من منازل عامة الناس. وحديثه مع حذيفة يؤكد ما أوردناه عن الاختلاف بينه وبين المقداد في الركتية فسلمان يعيره بمنزله في المدائن. ولا

بد أنه كان قصراً.

واختص سلمان بمعجزات ليست لغيره من الأركان الأربعة فقد كان كالمسيح يعلم ما يجري في البيوت وتنبأ بمذبحة كربلاء وهو يمر بها في طريقه إلى المدائن. ودخل عليه أبو ذر مرة وهو يطبخ بانكبت القدر مرتين فلم يسقط من مرقها شيء فخرج أبو ذر مذعوراً وكان يعرف اسم الله الأعظم. وهذه كلها من مصادر الشيعة. ويقول الشيعة أنه كان محدثاً (على المفعولية) ويراد به من يتلقى الحديث بالالهام إما عن ملاك أو عن إمام. وعن موته رووا ان رسول الله قال له: "إذا حضرتك الوفاة حضر أقوام يجدون السريح ولا يأكلون الطعام.. وهذه إشارة إلى الملائكة. ولذلك لما احتضر أخرج صرة مسك كان النبي قد أهداها اليه فنضحها من حوله وطلب من زوجته أن تخرج وتغلق الباب، فخرجت، ولما رجعت وجدته قد مات. وكان ذلك لكي ينفرد بضيوفه الذين استقبلهم بالمسك.. ومن معجزات سلمان ما رواه لي عمي الحاج ناصر قال: إن سلمان لم يكن يستعمل الحطب للطبخ، فإذا أراد الطبخ مد رجله وقدح إبهامه بيده فاتقدت الابهام ثم يضع القدر عليها حتى ينضج فيسحب رجله وينفخ إبهامه فتنطفئ النار.

يزور البغادة بلدة سلمان الفارسي المسماة عندهم سلمان باك لمشاهدة بقايا ايوان كسرى والتبرك بالضريح المنسوب لسلمان. وللحلاقين عناية خاصة به لأنهم يقولون أنه كان حلاق النبي. وللبغادة أهزوجة يرددونها وهم في طريقهم للزيارة تقول: "وإل ما يزوره لسلمان عمره خسارة"

عامر العنبري البصري

روى سيف بن عمر التميمي فيما نقل عنه ابن عساكرٍ أن حمران بن أبان مولى عثمان بن عفان كان قد أبعد إلى البصرة لزواجه من امرأة في عدتها. ولزم هناك واليها عبد الله بن عامر. وكان في البصرة تابعي يدعى عامر بن عبد الله ابن عبد قيس العنبري منحرفاً عن الوالي وحاشيته. فأراد حمران أن يغري به الوالي فدخل عليه وهو يقرأ في المصحف فقال له: "الأمير أراد أن يمر بك وأحببت أن أخبرك". فلم يعبأ به واستمر في القراءة. فخرج حمران فلما انتهى إلى الباب لقيه الوالي فقال له حمران، جئتك من عند رجل لا يرى لآل ابراهيم عليه فضلاً.. فدخل الوالي وجلس إليه فمضى يحدثه، ثم سأله:

الوالي: ألا تغشانا (تزورنا)؟

عامر: أن سعد بن أبي العرجاء يحب الشرف (الرفعة).

الوالي: ألا نستعملك؟ (نوظفك عندنا)

عامر: حُصين بن أبي الحر يحب العمل (الوظيفة)

الوالي: ألا نزوجك؟

عامر: ربيعة بن عِسل تعجبه النساء

الوالي: ان هذا - حمران - يزعم أنك لا ترى لآل ابراهيم عليك فضلاً.

عامر: يفتح المصحف فيقرأ فيه: ان الله إصطفى آدم ونوحاً وآل ابراهيم وآل عمران على العالمين..

التابعي اسم فاعل من الاتّباع قُيّد بالنسبة لتمييزه في الدلالة على الأشخاص الذين تتلمذوا للصحابة ولم يدركوا عهد الرسول. أما عامر فهو المعروف في تواريخ التابعين وتراجم الأولياء بلقبه: ابنِ عبد قيس. وهو من بني العنبر من قبيلة تميم. سكن البصرة وتعلم القرآن على أبو موسى الأشعري حاكمها أنذاك لعمر بن الخطاب. وسافر إلى الحجاز فألتقى بعمر بن الخطاب وسلمان الفارسي. واستقر بالبصرة في خلافة عثمان.

قال أحمد بن حنبل في تقييم القطب الصوفي بشر الحافي: "لم يكن له نظير إلا عامر بن عبد قيس" (البداية والنهاية حوادث ٢٣٧ هـ). والحافي ليس لقب لبشر بل هو تقرير لحالته. فقد ذهب مرة إلى اسكافي وطلب منه شِراك (قيطان) لنعله فقال له الاسكافي متذمراً: ما أكثر كلفتكم يا فقراء على الناس؟! فطرح النعل من يده وخلع الأخرى من رجله وحلف لا يلبس نعلاً أبداً.. والعلاقة بين الحافي والعنبري ستتوضح بعد قراءة هذه الحلقة.

ذكر ابن عساكر في "تاريخ دمشق" أن عامر بن عبد قيس والحسن البصري كانا يحضران مجلس أحدهما الآخر في البصرة، وأن عامر انقطع زماناً فخاف الحسن أن يكون قد ضارع أهل الأهواء فذهب إلى منزله وسأله عن انقطاعه، فقال أنه مجلس كثير الأغاليط والتخليط. وأفاد الحسن: "فلما قال هذا حققنا الذي كنا ظنناه به". اي أنه ضارع أهل الأهواء... وقد توهم ابن عساكر لأن الحسن البصري كان صغيراً في حياة عامر. كما أن أهل الأهواء لم يكونوا قد شكلوا بعد ظاهرة اديولوجية يُعتد بها. والمقصود بأهل الأهواء الخارجين على العقيدة بأصولها المقررة من جانب الفقهاء. والوصف من مصطلحات ما بعد القرن الثاني، لكن الرواية تشير إلى انطباع لاحق بعدم انتظام عامر في سلك

العقيدة كما تعارفوا عليها. وتبقى الرواية على أي حال مستعجلة بعد أن ابتلعت ما يزيد على القرن من تاريخ الفكر الاسلامي لرسم الانطباع المطلوب، فالمتهم لم يطرح أمور ذات منحى فكري خارج المسار الذي ينتظم عصر الصحابة وأوائل التابعين. وتدل سيرته على أنه لم يكن من أهل الفكر بالوصف الذي يصدق على المتكلمين في وقت كان الشقاق بين المسلمين في بدايته ولم يمر عليه وقت كافي ليعبر عن نفسه بالتأويل. وإنما انحصرت قضيته في مجال مخصوص تصرف فيه بطريقة بدت خارجة عن بعض مبادئ الشريعة أو أصول العقيدة. ولخصتها مصادره على النحو التالي:

- ١ - الامتناع عن الزواج (اختيار العزوبة)
- ٢ - عدم أكل اللحم
- ٣ - عدم حضور صلاة الجمعة
- ٤ - مقاطعة حكام البصرة في خلافة عثمان
- ٥ - القول أنه فضل نفسه على آل ابراهيم، والمقصود الأنبياء.
- ٦ - التدخل لحماية المستضعفين من أهل الذمة ضد التسلط عليهم من المسلمين.

رفع عثمان حكم الابعاد عن مولاه حمران بن أبان فعاد إلى المدينة. وهناك قدم لخليفته افادته عن عامر بن عبد قيس البصري. وجاء بشهود على صحة الافادة. وكانت تشتمل على التهم الثلاثة الأولى - العزوبة، النباتية، عدم حضور صلاة الجمعة، مع الخامسة وهي تقول بأنه صرح بتفضيل نفسه على آل ابراهيم. أما مسألة غير المسلمين فلم تنص عليها الرواية، التي أوردها ابن عساكر بخصوص افادة حمران. لكننا نجد في رواية اخرى لابن عساكر نفسه ان عامر رأى رجلاً من أعوان السلطان يظلم ذمياً فتدخل لتخليص الذمي من أصابع العون ولم يكتفي بذلك، بل وقف يخطب على قارعة

الطريق خطبة نهى فيها عن المنكر. والمنكر هنا هو اضطهاد المسلم لغير المسلم، فرموه بالتهم". وهذه الرواية ترد أيضاً في "حلية الأولياء" وفصّلها ابن الجوزي في "صِفة الصفوة" بأنه رأى رجلاً يسحب ذمياً يريد منه أن يكنس دار الأمير فخلصه منه، ووقف ليقول: لن تُخفر (تنقض) ذمة محمد وأنا حي.. فكان ذلك سبب تسييره - نفيه - كما تقول الرواية.

وكان قد شاع عن عامر انحرافه عن المسلك السائد للصحابة وقادة الفتح، وهو ممن ساهم في القتال على جبهة الفتوحات الشمالية ضد البيزنطيين، ويقول صاحب "حلية الأولياء" أن أستاذه الأول أبو موسى الأشعري كتب إليه: "إني عهدتك على أمر وبلغني أنك تغيرت فاتق الله ودعه". وما يشير إليه أبو موسى هو هذا المسلك في منحاه الاجتماعي لا الفكري. فقد كان يستلم عطاءه (مخصصه في ديوان الجند) ويوزع منه على الفقراء ويُبقي لنفسه ما يسد حاجته. وكان أبو موسى قد استولى على أموال طائلة واختص نفسه باعداد كبيرة من العبيد يعملون له في منزله وممتلكاته العقارية والزراعية، فكان في مسلك التلميذ مفارقة محرجة لمسلك أستاذ هو من كبراء الصحابة ومؤسسي الدين.. وكان يتحرى المظالم التي يتعرض لها ضعفاء مدينته فيتدخل لرفعها مجازفاً بالتعرض لغضب سادة المدينة. وتعينت علاقة عامر من ثم في دائرتها الخاصة بها/ مما يتكرس في الرواية - الحلم التي ذكرت أن زوجته في الجنة ستكون جارية معذبة أراد انقاذها من سادتها فماتت قبل أن يتمكن من ذلك.

حكم عثمان بناء على شهادة مولاه بابعاد العنبري عن البصرة. فكتب إلى واليها عبد الله بن عامر أن ينفيه إلى الشام على قَتَب. والقتب (بفتحتين) برذعة صغيرة على قدر السنام يُسفّر عليها المحكومون بالابعاد لمضاعفة مشقات الطريق عليهم. وقد سُفّر عليها أبو ذر الغفاري إلى الشام

ومنها إلى المدينة عَوداً. ويدل ذلك على مدى السخط الذي سببه سلوك العنبري للخليفة الثالث. واستدعاه الوالي فاستجوبه عن التهم ثم أجلاه إلى الشام. وهناك حاول واليها معاوية تليين عريكته بناء على توجيه من الخليفة، فأمر له بعشرة عبيد يخدمونه وعشرة بغال لركوبه وأن يحظى بالصدارة في مجلسه. فردها كلها. وظل عامر في منفاه لما تبقى من خلافة عثمان ثم في خلافة علي. وبعد انفراد معاوية بالخلافة لم يغير حكم عثمان فيه، فلم يسمح له بالعودة إلى مدينته، وإنما سمح له كما يبدو بالسفر إلى فلسطين، وهي من أعمال الشام يوم ذاك، فقد ذكر ابن عساكر أنه دفن في القدس.

ولم يرد عن عامر نشاط في الشام كالذي كان له في البصرة. فقد كان هنا في حكم المحجوز الممنوع من الحركة. وإنما كان يخرج للقتال على الجبهة البيزنطية. وقد تحدث زملاؤه عن سلوكه معهم وما تمتع به من روح تعاون ونكران ذات وتفاني في خدمة من معه ولم يتحدثوا عن دوره في القتال. ولعله لم يقاتل، وإنما بقي في المؤخرة يتولى أمور غير عسكرية. وبالطبع، لم يشارك في الغنائم كما امتنع عن مجاراة المحاربين في اسلوب حياتهم وقت الفراغ من القتال، فحافظ على زهده في الطعام واللباس. وكان يشغل فراغه بالصلاة والتأمل.

استُجوب عامر مرتين، واحدة على يد والي البصرة عبد الله بن عامر، والثانية على يد والي الشام معاوية بن أبي سفيان. وأوردت مصادره اجابات متباينة على التهم تميزت بطابع دفاعي. وفيما يخص طبيعة التهم، نجد أن الامتناع عن الزواج يُنظر إليه كخروج على قاعدة لتنظيم المجتمع الاسلامي توخاها المشرع لتكون شاملة ومؤكدة بحيث تقترب من الوجوب. لكن الزواج بقي في عداد السنن وليس الفرائض. ولا يُكفرّ من يختار العزوبة لأنها لم تصل إلى حد التحريم وإنما اعتبرت من المكروهات. أما ترك اللحم فغير محرم ولا مكروه، وهناك بالعكس دعوة للاقلال منه وردت عن النبي وخليفته الثاني. وعُرف من بين الصحابة رجل

من قبيلة غفار بالامتناع عن أكل اللحم ولقب لذلك: "آبي اللحم الغفاري". ولم يتعرض بسببه لنقد أو اشكال. ومن هنا يكتسب استجواب العنبري بشأن هاتين القضيتين مدلول معين يمكن استخلاصه في ضوء المكونات الخاصة لشخصية الرجل. ونحن نضع في الاعتبار أن الاستجواب جاء من فئة عُرفت بعدائها التقليدي للاسلام وهي فئة الطلقاء الذين أسلموا كرهاً بعد فتح مكة ومنّ عليهم النبي بالعفو، ثم قفزوا إلى السلطة بمبايعة عثمان، قريبهم، للخلافة بعد عمر. ويعطي ذلك موقفهم من تصرفات عامر مغزى سياسي أكثر منه ديني. وسنجد في عصر لاحق استجواب مماثل تعرض له المعري في هاتين النقطتين، في حين لا نقف على اشكالات حصلت لأفراد عاديين آثروا العزوبة أو امتنعوا عن أكل اللحم. وهي خيارات لا يخلو منها مجتمع. وترد التهمة في قضية الزواج على أنها مخالفة لسنة النبي. وفي قضية اللحم على أنها شكل من التعالي على الحكمة الالهية التي جعلت رزق الحيوانات على بعضها. وتكون هذه تهم في حال تكاملها مع وضعية المراد اتهامه. وفيما يخص ابن عبد قيس يأتي الاتهام بترك صلاة الجمعة مع تفضيله على آل ابراهيم ليشكل غرار هرطقة على مستوى العقائد، مما يوفر مع الامتناع عن الزواج وعدم أكل اللحم عنصر قصد مثير للريبة في اعتبار الاديولوجيا. ويتداخل ذلك مع السلبية تجاه الولاة، بمقاطعة مجالسهم ورفض العمل في معيتهم، ثم مع التصدي لاعتداءاتهم على الضعفاء مستفيداً في هذه الوجهة من مكانته كتابعي مرموق.

وقد أجاب فيما يخص صلاة الجمعة أنه يحضرها في مؤخرة المصلين ويكون أول الخارجين من الجامع بعد أدائها. وجوابه غير مقنع لأن شخصاً معروفاً مثله ما كان ليخفى حضوره على الناس لو أنه حضر، ولو في المؤخرة. ويؤكد ذلك انه لم يكن يصليها فعلاً. لكن ترك صلاة الجمعة لم يكن يعني ترك الصلاة، فقد كان عامر كثير الصلاة يزيد فيها على الفرائض بالنوافل. وسنجد اتجاه مماثل

لدى المعري، الذي كان لا يصلي الجمعة، لكنه يؤدي المفروضة ويزيد عليها بالنوافل. ونقف في الغرارين على مزاج روحاني يعبر عنه الشغف بالصلاة كوسيلة للاتصال بالمجهول الأسمى تتحقق فقط في حالة الصلاة الفردية التي يتفرغ فيها المصلي لمناجاة السماء، بينما تشوش الصلاة الجماعية عليه هذه اللحظة الروحانية لأنها تجعل من العبادة موضوع حسي - طقوسي خالص.

وماذا عن آل ابراهيم؟

تفيدنا مصادره بصيغتين للتهمة، واحدة تقول أنه فضّل نفسه عليهم، وأخرى تقول أنه سمع من يفضّله عليهم ولم يعترض.. وأنا أرجح الثانية لأنه متواضع ولم يكن يحب التباهي على طريقة الشعراء التي الهمت المعري أن يكتب في شبابه قصيدة فخر تجاوز فيها عمرو بن كلثوم. وسنفترض عندئذ أن الناس قد افتتنوا بعامر.. والبشر عموماً، لا سيما الشرقيين، تفتنهم شخصية حاكم أو سياسي أو مثقف تجنح نحو عناصر السلوك التي ميزت سيرة عامر. ولا بد أن مقارنة قد جرت في سرائرهم بينه وبين الأنبياء من آل ابراهيم، وهم كلهم - عدا المسيح - تزوجوا، وبأكثر من واحدة، وامتلكوا الأموال، وأكلوا اللحم. أي أنهم لم يتمتعوا بنفس الصلابة، وربما النزاهة، التي تمتع بها التميمي البصري. وهي مقارنة تتأكد في مضمار المثل العليا بعيداً عن مستلزمات الفعل المعتاد للتاريخ/ الذي لا يزال يتحرك على يد أناس من نوعية آل ابراهيم لا من نوعية عامر العنبري.

من المفروغ منه أن يؤدي الافتتان بعامر إلى اسطرته... قالوا أن الأسود والثعابين كانت تهرب منه، وأنه اعتكف مرة في أحد الوديان الموحشة ليتعبد، وتقدم منه سبع وهو يصلي فوثب عليه من خلفه فوضع عامر يديه على منكبي السبع وتلا: "ذلك يوم مجموع له الناس وذلك يوم مشهود"، فلما رأى السبع أنه لا يكترث له ذهب. وكان إذا أراد الوضوء في الشتاء

وجاء إلى الماء وجده يغلي. والحكاية الأخيرة يجب أن تكون دينية، ولذلك افترضت قبوله بهذه المكرمة الالهية. وبعكسها، يرفض المتصوفة ما تمنحه السماء من مزايا لهم لقاء حبهم لها: أراد أبو يزيد البسطامي عبور نهر فالتقت ضفتاه فقال: ايش هذا المكر الخفي؟ ورجع ولم يعبر. وتقدم سفيان الثوري لعبور دجلة فالتقت ضفتاه، فقال: "وعزتك لا أعبر إلا في زورق" والتصوف القطباني يثقف برفض العطاء: من الناس كان أم من الله لأن القطب الصوفي مُستغْنى بنفسه وليست له حاجة إلى أحد. وعلاقته بالله هي علاقة حب منوطة باحتياج روحي. ويرجع الفرق في مضمون الحكاية الدينية عن الصوفية إلى ارتباط الدين بمبدأ الثواب والعقاب.

قلنا أن عامر بن عبد قيس كان من التابعين الأوائل الذين اتصلوا بعصر الصحابة في بواكيره، وأنه عاش في بدايات الصراع السياسي قبل أن يتأزم ليفرز معادله في الفكر، مما سيتم على يد معاصره الأصغر معبد الجهَني، أول متكلم في الاسلام. ويصعب اعتباره في عداد المثقفين إلا أن تجربته كما تعرفنا عليها الآن تحمل مقومات تكوين مثقفي من النمط الشائع في الحضارتين الصينية والاسلامية. ويتضح ذلك لدى النظر في مصادر تكوين شخصيته. وقد أشرنا من قبل إلى خصوصيات مدينته وقبيلته وأستاذه، ونذكر الآن:

ان البصرة كما وصفناها تقع في جوار موطن الثقافة الهللينية السريانية، مما يحمل على الظن أن عامر قد اتصل بشيء من روافد تلك الثقافة. وان كان فلا بد أنه تم شفاهاً مع استبعاد أن يكون له دراية باحدى اللغتين السريانية أو الفارسية. وينبغي أن يكون كذلك محدود الأثر، لا سيما وأن الثقافة كما انعرفت في ذلك الموطن كانت تفتقر إلى العمق الاجتماعي، لتطامن الصراع السياسي في معشرها/ القائم كحالة منفردة خارج المجرى العام للمجتمع الساساني. وكانت في الغالب موزعة على الطب واللاهوت النسطوري.

فيما يخص القبيلة، كانت تميم من قبائل العرب الكبرى التي تتجاوز في الاحصاء حجم القبيلة إلى حجم "شعب" حسب التصنيف الذي اتبعه النسابون العرب. وتميزت تميم بنزعة لقاحية ركينة تتعزز في القياس مع غيرها بكثرة عددها. وهي في نفس الوقت لم تكن بعيدة عن مفاعيل المجتمع الساساني السابق للاسلام. وقد تحدث مؤرخو الفكر الاسلامي عن تسلل تأثرات مزدكية إلى تميم، التي كانت مضاربها تمتد ما بين مطارح الخليج الفارسي وجنوب العراق. ولعلنا نجد في ردة القبيلة ونبوة سَجاح بعض الدلالة على هذا التأثير ينضاف إلى اللقاحية بنزوعها الجاهلي الحاكم في حياة القبيلة.

من جهة الأستاذ، سلمان الخير كما كان يسميه، كانت علاقة تلمذة بين تابعي شاب وصحابي كبير من مؤسسي الاسلام والفاعلين في صوغ توجهاته الاجتماعية. ومن المتوقع أن تكون أمور معينة تلقاها التابعي من الصحابي قد دفعت الأول في الاتجاه الذي تورط به فيما بعد. لكن سلمان لا يكون مسؤول عن الشطحات الهرطقية لعامر لأنه لم يكن معني بأمور العقايد. فعن هذه ينبغي البحث في مصادر أخرى هي التي ألمعنا إليها آنفاً.

يجب أن لا يفوتنا ونحن نستقرئ عوامل تكوين شخصية ما أن ننظر في تكوينها الذاتي. إن اجتماع عوامل برانية لا يكفي لجوهرة ذات من دون أن تكون الذات مستعدة للتقبل. وقد تضمنت اللغة العربية مفهوم "السجية" بتحديدها كفطرة أو غريزة تطلق على ما نشأ في الذات ولم يخضع في نشأته لعامل خارجي. وإليه يشير قول حسان بن ثابت:

ـ "سجية تلك منهم، غير محدثة"

فالسجية صفة أصيلة غير مكتسبة يتميز بها فرد عن آخر بعيداً عن الوسط وعن مجموع الناس...

وثمت حاجة للاستعانةبفرويد لفهم هذا المنحى الهام في الشخصية من دون التورط في استقطاب "طَرَفي" ما بين الفعل الحاصر للوسط الاجتماعي والبيئة المادية ومجمل عوامل الفعل الثقافي، وبين المبالغة في المكبوتات الموروثة أو المظروفة للذات. إن وسطاً اجتماعياً واحداً قد ينتج نوعيات مختلفة من الناس، والمورد الثقافي الواحد يصدر عنه مثقفون في غاية التباعد. ولا نتحدث عن العقائد والاديولوجيات التي ينضوي تحتها ملائكة وشياطين تجمعهم نفس العقيدة. ويختلف الفرد بما هو فرد عن المجتمع كما عن الجمهور. وما يصدق على مجموع الأفراد المكونين للمجتمع أو الجمهور لا يصدق بدون قيد على الذات المنفردة. ويتثبت هذا التفاوت في الفروق الكبيرة بين كل من علم النفس وعلم النفس الاجتماعي وعلم الاجتماع التي يتأكد في تصنيفها اختلاف وسائل التعرف على الفرد عن تلك المكرسة للمجتمع والجماهير. وفي تقديري أن دراسة الفرد أصعب من دراسة المجتمع والجماهير وحقائقها أقل تقنيناً لأنها أكثر خفاءاً كما هي أقل ثباتاً.

وقد كان جائزاً لذات أخرى أن تقع في نفس الوسط وتحت نفس المؤثرات من دون أن تصبح بالضرورة عامر بن عبد قيس، الذي ما كان بدوره أن يكون ما هو عليه لو لم يقع في ذلك الوسط وتحت تلك المؤثرات.

يمثلن عامر العنبري ما يمكن اعتباره "ارهاص" بطلوع ذلك الغرار الأرقى للمثقفية الاسلامية كما يتشخص في أبو العلاء المعري. ولا أشك أن المعري قد تعرف على العنبري وتملاه بحساسيته الشعرية ورهافة وعيه الاجتماعي، ولو أنه لم يذكره فيما وقع إلينا من كتاباته. ولعل ذلك راجع إلى انطفاء سيرته في الأجيال التالية بما لم يعد معه محور جدال كتلك الشخصيات التي فرضت نفسها على المعري في اللزوميات ورسالة الغفران فاستعرضها منددأ في الكثير ومثمناً في القليل، تبعاً لمعاييره. ويدهشنا التقارب بين الشخصيتين بقدر ما

يدهشنا فارق الأربعة قرون بينهما، مما يؤكد من جانبه حقيقة يظهرها خط التنوير [١] الاسلامي، وهي توزع غراراته على جميع عصور الاسلام دون أن تتركز في حقبة يمكن أن نشير إليها كحقبة تنوير متعاضدة على النحو الذي يعرفه تاريخ أوربا الحديث. وهي حقيقة ترتهن من جهتها بنواميس تطور الحضارات الشرقية المغايرة لنظائرها في أوربا... على أن المعري لم يظهر كمصادفة، فهو يقف على متراكم أربع قرون من النشاط الثقافي بروافده المتنوعة التي انسابت مع النمو الحضاري والمدني في دار الاسلام. ويعطيه ذلك فرادته بالمقارنة مع العنبري برغم ارتهان الاثنين لتكوين شخصيوي متقارب.

والعنبري ارهاص بالتصوف كما سيتطور بعد قرنين على يد الأقطاب. هو نفسه لا يتوضع على ملاك المتصوفة في وقت لا يزال فيه باب المغامرة الفكرية والروحية موصد في وجه الفكر الاسلامي الوليد. لكنه استشرف المطلق في عبادته الفردية خارج الطقوس المنظمة جماعياً. واتخذ من الزهد منهج لحياته فتخلى عن المقتنيات ليكون مثال مبكر على المعادلة البسطامية: "لا يملك شيئاً ولا يملكه شيء". ولم يتجه لأدلجة الزهد على أساس ديني، فهو عنده خيار الخاصة من أهل الذكر، المسؤولين في زهدهم عن راحة الخلق وايصال الحقوق إليهم. هو الزهد بمفهومه السياسي كما نتعرف عليه في عمر بن الخطاب أو علي بن أبي طالب أو عمر بن عبد العزيز. وهو العماد الذي بنى عليه المتصوفة مسؤوليتهم عن المحرومين في سلّم الطبقية الاسلامية. وقد مثلن في قطيعته مع السلطة شخصية القطب الصوفي المتعارض مع الدولة/ الدولة كواحد من الأغيار المحجوبة بالمال والتسلط على الخلق/ والمنتمي سلوكياً إلى الرعية الممنوعة من حقوقها. وهو السبب الذي جعل مؤرخي التصوف يدرجونه في عدادهم، لا من حيث الفكر الذي يكتسب به القطب صفة الفيلسوف أو الحكيم، بل من جهة منظومة القيم التي تسبغ على حاملها صفة الولي.

وفي تجربة عامر العنبري سابقة لما سيكون عليه أحد مساري الزندقة الاسلامية منذ بداياتها الأولى في علم الكلام. وللزندقة في الاسلام مسارين مختلفين، تبعاً للاتجاه الاجتماعي للزندقة، يبدأ أولهما مع أبو سفيان بن حرب بن أمية زعيم مشركي مكة والجد الأعلى للدولة الأموية. وكان من أفذاذ العرب في الجاهلية كما في الاسلام. وبوصفه تاجر متمرس، منعته عقليته التجارية النابذة للغيبيات من تصور وجود اتصال مباشر بين رب السماء وواحد من فتيان قريش يعرفه جيداً ويفهم وسطه وتاريخه وملابسات حياته. ولعله اطلع في أسفاره العديدة على مصادر معرفة أو حقائق حياة عززت عنده الشك في ممكنات كهذه. وقد سجله أهل السير والتواريخ في قائمة الزنادقة الذين تعلموا الزندقة من الحيرة. ولا ندري ان كان ذهب إليها، لكنه على أي حال يستظهر عقلية المتزندق في نشاطاته التي تلت اسلامه الشكلي بعد فتح مكة. ويمكن اعتباره أول زنادقة الاسلام. وهو في المقابل رجل مال يتزعم فئة المستأثرين ويتبوأ موقع ضاغط في التشكيلة الارستقراطية لقريش كمتصدر سياسي يرجع إليه القسط الأوفر في أدلجة السيادة القرشية وتقنين أحقية قريش في الثروة والسلطان. وهكذا اجتمعت فيه نزعة شك في العقائد تتداخل مع مسلك مضاد لمبادئ العدل الاجتماعي ومتعارض مع حقوق الرعايا.

وعرف المسلمون في نفس الوقت زندقة من طراز آخر هي التي تتضمنها سابقة عامر العنبري ومعاصريه الأصغر من مؤسسي علم الكلام، يتداخل فيها التحرر من أحادية النص المقدس مع المعارضة السياسية والاجتماعية. ومثلما ستكون زندقة المعري والرازي وقرامطة العراق وأقطاب التصوف ذات مضمون انساني مناوئ لسلطة الدولة والمال، تقترن التوجهات الهرطقية الحذرة لعامر العنبري بهذه السابقة في لونها الفاقع الذي اصطبغت به حياته الشخصية وعلاقاته الاجتماعية على السواء.

إن عامر بن عبد قيس جذر مشترك لاتجاهات حاكمة في المجتمع الاسلامي يغري المؤرخ باعطائه حق الأبوة في تواريخ كبرى: تاريخ التصوف... تاريخ الزندقة بمضمونها الانساني... ثم تاريخ المعروية كسجل مخصوص ينفرد به أبو العلاء، إنما ابتداء من ذلك الجذر البعيد الذي انبته الاسلام في تربة البصرة التميمية...

* * *

تنوير: وضعه المعاصرون مقابل enlightment الانجليزية- الفرنسية واستعمله القدماء للعقل الحر المتمتع بقوة الارادة:

انارة العقل مكسوف بطوع هوىً

وعقل عاصي الهوى يزداد تنويرا

والمصطلح ذو مذاق صوفي، فهو يتضمن معنى التداخل بين الفكر الصحيح، والسلوك الصحيح، مما يرتبط من جهته بمنحى الزندقة الانسانية. وهو نفس الاتجاه الذي عرف به منورو القرن الثامن عشر في فرنسا ممن جمعوا بين نقد الدين ونقد الدولة.

مراجع:

هناك ترجمات وافية نسبياً لعامر بن عبد قيس في:

. تاريخ دمشق لابن عساكر - حرف العين. تراجع في تهذيب عبد القادر بدران لتاريخ ابن عساكر. ط٢ بيروت ١٩٧٩ .

- صفة الصفوة لابن الجوزي، ج٣ ، ط٤ ، بيروت ١٩٨٦ .

- حلية الأولياء لأبو نُعيم الأصفهاني، ط٤ بيروت ١٩٨٥ .

وفي "العِقد الفريد" أخبار متفرقة عنه ورد فيها أن إبعاد عامر إلى الشام كان من أسباب النقمة على عثمان. كتاب العسجدة الثانية في الخلفاء ٢٨٣/٤ ط بيروت ١٩٨٣ .

الفرزدق

اسمه هَمّام بن غالب التميمي. والفرزدق لقب عُرف به لأن وجهه كان أشبه بالجدور كأنه العجين المختمر وهو ما تعنيه هذه الكلمة التي جاءت من الفارسية "برازدة" وعُربت في صيغتين: فرزدق، وبرازق، والأخيرة تطلق على كعك مشهور في سوريا يعمل مع السكر والفستق والسمسم.

نشأ الفرزدق مع بداية الخلافة الأموية، وكان أبوه غالب من أجواد العرب، من طبقة حاتم الطائي، دخل مع ولده إلى علي بن أبي طالب فسأله علي: ما فعلت ابلك؟ وكانت كثيرة. فقال:ذعذعتها الحقوق. فقال علي: ذلك أحمد سلبها.

وكانت نشأته بالبصرة إلا أنه لم يستقر فيها، فتنقل بين الكوفة وبلاد الشام. وظهر كشاعر في أيام معاوية... وفي أوائل خلافة يزيد لقي الحسين بن علي وكان في طريقه إلى العراق، فسأله عن الوضع في الكوفة وكان قادماً منها. فقال له عبارته الموجزة المشهورة: "قلوب الناس معك وسيوفهم عليك"، وقبل أن يبتعد الحسين قال رجل للفرزدق يغريه بالانضمام إليه أنه "لايحيك فيه السلاح: أي لا يؤثر فيه. قال الفرزدق:"فهممت أن الحق به. ثم تذكرت قتل الأنبياء فرجعت". وكانت لمحة ذكاء يتغلب فيها العقل التريخي على العقيدة. ويقال أنه مر يوماً وهو صغير برجل يقرأ: "والسارق والسارقة فاقطعوا أيديهما جزاءاً بما كسبا، نكالاً من الله والله غفور رحيم".

فقال: "ما هكذا ينبغي أن تكون". ففتحوا المصحف فوجدوها "والله عزيز حكيم". والقرينة التي دعته إلى تخطئة القارئ أن الآية تتحدث عن جريمة وعقوبة فختامها يجب أن يتكامل مع مضمونها فيكون التأكيد على صفة القوة (العزة) والحكمة الدالة على صواب الحكم.

ليس لدينا معلومات عن دراسة الفرزدق وثقافته. وعلى الأكثر فهو لم يتجاوز القرآن والشعر وأخبار الجاهلية وصدر الاسلام. ولم يكن له حظ في علوم الفقه والحديث والتفسير التي كانت قد نشطت في ذلك الوقت. كما لم يرد عنه لا مشاركة ولا معرفة بعلم الكلام، وكان قد عاصر نشأته وتطوره على يد مؤسسيه الأوائل. وهو في ذلك يرجع إلى تقاليد العصر الجاهلي بثقافته الشفوية المقتصرة غالباً على الشعر.

لكن الفرزدق من تميم، القبيلة الكبرى ذات النزوع الاستقلالي المتماهي باللقاحية العربية، وأسرته التميمية، مُجاشِع، محملة بالكثير من مآثر القبيلة التي أظهر الفرزدق وعيه الجيد بها، فكانت موضع فخره في قصائد مجلجلة مشفوعاً بالتعصب لنهجها في الحياة. ويُلقي الحدث التالي ضوء هام على خصاله الشخصية الموروثة:

جيء مرة بأسرى من قواد البيزنطيين في خلافة سليمان بن عبد الملك. فجمعهم سليمان ومعه جرير والفرزدق، فسلم الخليفة كل واحد من الأسرى لرجل من الحاشية ليتولى قتله. وأهوى جرير بسيفه على أسيره فقطعه بضربة واحدة. أما الفرزدق فضربه ضربة خفيفة لم تؤثر فيه. ولئلا يتهم بالعجز أعاد الضربة فلم تفعل شيئاً. فشمت به جرير. وهنا رد الفرزدق ليبين سبب "العجز" فقال من أبيات:

-ولا نقتل الأسرى ولكن نفكهم

وتأثر سليمان فأطلق الأسير. وخرج الفرزدق متأبطاً أسيره الذي نجا على

يديه ليمثلن على مستوى الحدث اليومي تقاليد القبيلة التي تتعفف عن قتل الأسرى كما قال.

اشتهر الفرزدق مع خلافة عبد الملك بن مروان، فكان ثاني اثنين، إلى جانب جرير، هما من أكبر شعراء الأوان الأموي. ولالهاء الناس عن سياسات الأمويين، أوقع عبد الملك بين القطبين فهاجت النقائض بينهما لتستمر حتى وفاة الفرزدق في خلافة هشام بن عبد الملك. ولم يقدم الفرزدق شيء في النقائض، ولا جرير، إذ كانت في معظمها شتائم عادية قل أن يُعثر فيها على صورة مبدعة من تلك الصيغ الهجائية المتقدمة التي عرفها الشعر العباسي بدءاً من بشار بن برد، بل وتخلفت عن الهجاء الجاهلي بمضمونه الحي، النابع من صراع حقيقي. وقد امتاز الفرزدق بالجزالة وجرير بالرقة، وإليه تشير تلك الملاحظة النقدية البارعة لأحد معاصريهما: "الفرزدق ينحت من صخر وجرير يغرف من بحر". فشعر الفرزدق بكثافته يهز النفس ويثير فيها التوتر، وشعر جرير يترقرق بغزارة جبل الريان المترع بالطيب والندى. ومن طريف ما تضمنه مقال لأستاذنا الملوحي في فصلية "المدى" (عدد٢) أن رجلاً سمع بيت لجرير فألقى نفسه في بئر من شدة اعجابه. وهذا في غير النقائض. وهناك تباين حاد بين الشخصيتين: جرير شاعر سلطة ملتزم بها على صفة التابع ممسوح الذات أمام الخلفاء وولاتهم الكبار مثل الحجاج، الذي عبر عن هلعه منه بهذا البيت:

وخفتك حتى استنزلتني مخافتي

وقد حال دوني من عَمايةَ نيقُ

يريد أن حاله في خوفه من الحجاج هو حال من كان في مأمن بأعماق الصحراء، التي يلوذ بها المطاردون، فجعله فرط الهلع يترك مأمنه ويستسلم للوالي. وامتاز جرير بالعفة في قضايا النساء. وشعره الغزلي، وهو أفضل ما في ديوانه، يقترب من الغزل العذري. وكان متدين كثير التحرج في تصرفاته.

وكان الفرزدق مُشبع باللقاحية التميمية. ومدائحه للخلفاء والولاة محكومة بالتكسب. وكان يشترط انشاد مدائحه جالساً. ولما أراد سليمان بن عبد الملك الزامه بالانشاد قائماً ثارت بنو تميم، فتراجع الخليفة. ولم يعرف بالتدين. وسلك في قضايا الحب درب المجون والتهتك. كما عرف بحب الخمر، وان لم يجاهر بها أو يجعلها موضوع لشعره. وقد غلبت عليه الخفة وروح الفكاهة. ووقع من ذلك في مآزق وورطات كثيراً ما كان يرويها لغيره بطريقة تُشعر بعدم اهتمامه بمطالب الوقار والرزانة.

ومع اختياره نهج التكسب بالشعر، لم يُظهر ود خالص لممدوحيه. وأظهر تحسس شديد ضد الولاة الذين زادوا في بطشهم على خلفائهم. ولما مات زياد بن أبيه ورثاه مسكين الدارمي، وكان من شعراء الخلافة الأموية، امتعض الفرزدق فهجاه وهجا زياد بأبيات منها هذا البيت:

اقول له لما اتاني نعيه ... به لابظبي بالصريمة اعفرا

وكان زياد قد مات بالآكلة فاعتبرها الفرزدق قضاء عادل ينزل على جلاد وليس على ظبي بريء، في مقابلة تدل على شفافية انسانية يُفترض أن تظهر لدى مسكين، الشاعر المتعفف الشديد الرصانة، أو لدى جرير المتدين الكثير التحرج. وامتعاض الفرزدق من رثاء زياد يتفسر بكونه الحاكم الذي وضع العرب أمام امتحان الاستبداد بنهجه الدموي القاطع مع مبادئ اللقاحية العربية. وقد بدا يوم ذاك كبدعة في عيون ذلك الجيل الذي كان لا يزال حديث عهد بالجاهلية ونظامها القبلي النافر من السلطة.

يتصنف الفرزدق كمعارض للأمويين بوعيه لا بمسلكه السياسي. فهو لم يتصرف كرجل سياسة أو ينتظم في سلك فرقة معارضة كما لم يكن له نشاط منظم على ساحة المعامع السياسية الكبرى في زمانه. وبقي على

علاقة جيدة مع ممدوحيه فلم يرتابوا في ولائه. ولم يكن هو يحمل نوايا ضدهم خارج هذا النزوع اللقاحي الذي تحكم في وعيه المعارض دون أن يصل به إلى حد الصراع التناحري... إلا أنه كان وعياً حاضراً في مفاصل حياته وشعره، وعبر فيه عن نهج المعارضة القائمة للأمويين. وفي أبيات هجا بها والي العراق خالد القِسري يمثلن الفرزدق هذا النهج بوضوح. وكان خالد قد نفذ مشروع ري ضخم أنفق عليه أموال طائلة وتضمن شق قناة واسعة عرفت في الجغرافيا الاسلامية باسم النهر المبارك، فقال الفرزدق:

وانفقت مال الله في غير حِلّه على نهرك المشنوم غير المباركِ

انفاقَ مال الله في غير كُنهه ومنعاً لحق المرملات الضَرائكِ

- (الضرائك الشديدات الحاجة)

ما زلنا اليوم نجادل في أولويات الاقتصاد وهل يوجه للتنمية أم لاشباع حاجات السكان. والفرزدق، معبراً عن رأي المعارضين، يختار الغاية الثانية كمسؤولية للدولة. أما الأمويون فيجرون على السائد في الدول، التي تُعنى بتطوير الانتاج وزيادة عائداته، ولو - وهو الغالب - بالتلازم مع اهمال حقوق الناس والقائهم في الحاجة.

ويظهر هذا النهج أيضاً في رثائه لعمر بن عبد العزيز بالمقارنة مع خصمه جرير، ومعاصره كُثّير عزة.

رأى الفرزدق في عمر خليفة من طراز شغلته هموم الناس ولم ينشغل بهموم نفسه، فكان: قوام الحق والدين. وكان الميزان الأوفى والأدق للعدالة، وهو في ذلك منسجم مع سياسته فلم يأخذ لنفسه شيء.

لم يُلهِهِ عُمرَه عين يفجّرها ولا النخيل ولا ركض البراذين

- (البراذين بغال محسنة كانت من لوازم الأغنياء وأهل الدولة).

يعني أنه لم يستفيد من خلافته لزيادة ممتلكاته بانشاء المزارع والبساتين وتفجير عيون المياه لأجل ذلك، كما لم يكن من أهل الفراغ الذين يهملون شؤون الرعايا لانشغالهم بسباق الخيل أو الصيد كما سبق لشاعر قبله أن ندد بالأمويين:

لقد ضاعت رعيتكم وانتم تصيدون الأرانب غافلينا

لم يرى جرير في عمر بن عبد العزيز ما رآه الفرزدق فرثاه بأبيات عادية قال فيها أن الشمس والقمر والنجوم تبكي عليه. وهي صورة شعرية يتفوق بها جرير على الفرزدق ضمن تفوقه عليه في جماليات الفن الشعري، لكنها تصلح لرثاء أي خليفة يتأثر الشاعر بموته أو يرثيه للمجاملة.

أما كثّير عزة فنظر إلى الخليفة الفقيد من زاوية انتمائه المذهبي، وهو شيعي كَيساني متادلج أكثر منه متسيس، فتوقف عند قرار عمر برفع اللعن عن علي بن أبي طالب. وكان الأمويون يلعنونه في الصلاة من زمن معاوية. وهو ما رآه الشريف الرضي فيما بعد فكتب قصيدة قصيرة عن عمر أشاد فيها بمأثرته هذه. ويلاحظ ضعف الاحساس بقضايا العدل أمام المذهبية في تفكير الشاعرين الشيعيين.

في هذا المساق، تأتي رعاية الفرزدق للكميت بن زيد الأسدي وكان في صباه حين كان الفرزدق يقود الحركة الشعرية. ولما كتب الكميت أولى قصائده "الهاشميات" عرضها على الفرزدق قبل أن يعلنها، إذ لم يكن واثق من شاعريته فأُعجب الفرزدق بنسجها ومضمونها وشجعه على اذاعتها. وظهرت الهاشميات تباعاً تحت هذا التوجيه.. والكميت طليعة شعراء الشيعة في الأوان الأموي لكن الفرزدق لم يرعاه لهذا السبب فقد سبقه كثير عزة إلى التشيع فلم يعبأ به الفرزدق. والفارق هنا أن الكميت جمع إلى مذهبيته الشيعية مسلك معارض سياسي عبرت عنه الهاشميات بقوة. وهي قصائد تتصدر الشعر السياسي في عموم العصر الاسلامي ثبتت فيها مواقع الخلاف مع الأمويين من

وجوهها السياسية والاجتماعية كما رُسم فيها غرار الحكم المنشود بدلاً من الحكم الأموي. ومن ثم لا يسعنا تفسير عناية الفرزدق بالكميت كدليل انتماء وسنجد أن الفرزدق لم يتمذهب وإنما التبس حاله على بعض الكتاب والمؤرخين من وراء قصيدته الميمية في علي زين العابدين فعدوه من الشيعة. وهو لم يظهر انحياز لفئة، وعقيدته الوحيدة هي ولائه لبني تميم. على أنه حتى في هذا الولاء لم يكن تام الاستقرار. فبرغم أن تمسكه بمآثر القبيلة وتقاليدها اللقاحية يكمن في أساس النزعات التي اتسم بها سلوكه وتفكيره، فهو في نفس الوقت كان من جيل آخر ترعرع في بواكير النهوض المدني في ديار الاسلام. وقد عاش معظم حياته متنقلاً بين الحواضر الاسلامية: البصرة، الكوفة، دمشق. وكان مع جيله ينعم بمزايا الحياة الجديدة في تلك الحواضر. وربما أتاح له ذلك أن يقارن بين حياة عرب الجزيرة، ومنهم تميم، وبين هذه الحياة التي نعم بها هو وجيله كما نعم بها من قبله آل كسرى وقيصر. ونعثر من بين مأثوراته على مقطوعة من أربع أبيات هاجم فيها البداوة وشتم جده الأعلى تميم:

لَكِسرى كان اعقل من تميمٍ ... عشية فر من بلد الضِباب
فاسكن اهله خصباً وريفاً ... بجنات وامواه عِذاب
فعاش بنو ابيه بها ملوكاً ... وعشنا نحن امثال الكلاب
فلا رحم الاله صدى تميم ... لقد ازرى بنا في كل باب

ضباب (جمع ضب)

هذه الغضبة الدموية التي وصلت إلى شتم المقدس، جاءت كما رجحت بعد تأمل طويل ومقارنة حية، ونحن نقرأ فيها فروض الحياة الجديدة التي بناها الاسلام في حواضره وسهلت على الفرزدق ليس فقط أن يحياها مع أبناء جيله، بل والتفكير فيها كموضوع. وقد انماز بها عن معاصريه من الشعراء في كونه

رعاها على هذه الصورة التي قد تبدو مفاجئة إلا أنها متوقعة من مثله. وينبغي على أي حال أن لا نعجل عليه، فهو في جملة حياته وتجربته قد صدر عن هذا المزدوج من الولاء لقيم القبيلة وممارسة العيش في الحواضر في مفارقة حرجة ستنتهي في الأجيال التالية إلى القطع مع الجاهلية لخاطر التمدن الخالص. وسيأتي أبو نواس بعد أقل من قرن ليشتم تميم مؤكداً انحيازه النهائي للمدنية، إنما بوجه آخر مغاير للوجه الذي كتب فيه الفرزدق كما سنبينه فيما بعد.

الميمية

اشتهرت هذه القصيدة للفرزدق منذ وقت يسبق القرن الرابع الهجري، وتبلغ حسب رواية المفيد، المؤلف الشيعي من ذلك القرن، ثلاثين بيت (الاختصاص ١٩١ - ١٩٤) وسببها أن هشام بن عبد الملك حج في حياة والده أو أخيه الوليد وأراد أن يستلم الحجر الأسود فلم يقدر من شدة الزحام، فجاء علي بن الحسين، الملقب زين العابدين، وعليه ازار ورداء فجعل يطوف البيت فإذا بلغ لحجر تنحى الناس حتى يستلمه، هيبة له وإجلالاً، فاغتاظ هشام، وسأله رجل من أهل الشام: من هذا الذي قد هابه الناس هذه الهيبة وأفرجوا له عن الحجر؟ فقال هشام: لا اعرفه.. حتى لا يرغب فيه أهل الشام. فقال الفرزدق، وكان حاضراً: لكني أعرفه، فقال الشامي: من هو يا أبا فراس: فارتجل الفرزدق قصيدة مطلعها:

هذا الذي تعرف البطحاء وطأته ... والبيت يعرفه والحل والحرم

ووردت القصيدة أو أبيات منها في مصادر السير والتواريخ، ولم يشكك أحد في الحادثة، إلا أن ابن نُباته يذكر في "سَرح العيون" أن بعض الرواة يروي القصيدة لأبي الطَمَحان القَيني، من معاصري الفرزدق، ومن يرويها للفرزدق يستدل لها بحبسه. وتتضمن الرواية أن هشام غضب عليه بعد

القاء القصيدة وأمر بحبسه في عسفان، بين مكة والمدينة، وأن الفرزدق هجا الأمير في محبسه ببيتين. (ص٢١٤)

وردت أبيات من الميمية لشعراء آخرين منهم داود بن سَلم في مدح قُثَم بن العباس بن عبد المطلب (قثم كعمر) وعمرو بن عبيد بن وهب الكناني الملقب بالحزين في مدح عبد الله بن عبد الملك بن مروان. وتمتاز الأبيات المروية لهؤلاء بحبكة شعرية تدل على أصالتها، أما بقية أبيات القصيدة فيغلب عليها نظم مهلهل تبدو الصنعة واضحة عليه وليس فيه ما يشبه الشعرالأموي، وهو بعيد جداً عن لغة الفرزدق بكثافة ألفاظها وتعابيرها الفولاذية القاسية. ومضمون القصيدة ولغتها شيعية محسومة من ذلك النمط الذي يظهر في الشعر الشيعي بعد نهاية القرن الثاني للهجرة. لكن البيتين اللذين هجا فيهما هشام وهو في الحبس تحمل لغة الفرزدق وأسلوبه بالتمام ولا سبيل إلى اعتبارهما مصنوعين. وحسب نص ابن نُباتة، لم يشكك الرواة في البيتين فاعتبروهما دليل مادي على حبس الشاعر. ويرجح ذلك صحة وقوع الحادثة لكن ليس من الضروري أن يكون الفرزدق قد رد على هشام بقصيدة. قد يكون نطق بالبيت الأول ارتجالاً، فلم يمهله هشام وأمر بالقبض عليه واعتقاله. أو يكون رد عليه نثراً فكشف للشامي عن هوية الرجل الذي ادعى هشام عدم المعرفة به، ثم نسج الناس القصيدة ما دام بطل الرواية شاعراً. وهي، على الأغلب، من نتاج ما بعد القرن الثاني وقد لُفّقت من أبيات متفرقة للشعراء الذين ورد ذكرهم وأضيف إليها بقية الأبيات التي لا يبدو أنها من نظم شاعر متمكن ويغلب أن تكون من الرواة الذين تمرسوا في صنع الشعر ونسبته إلى شعراء مشهورين لأغراض شتى.

يدل الحدث على روح المعارضة عند الفرزدق وليس على الولاء لمذهب بعينه. وهو يدل في نفس الوقت على الجرأة الشخصية، ولو أنه لم يكن

ليفعله لو كان هشام هو الخليفة! ولا يدل اهتمامه بالتعريف بزين العابدين على أنه كان يقول بامامته، لكنه بحسه المعارض يجد في نفسه الميل إلى المطرودين من دولة بني أمية. ولا شك أنه كان يتمنى لو كان الخليفة من آل البيت لا من الأمويين، لانسجام ذلك مع نزوعه اللقاحي إلى العدالة، وهي معياره في الموقف من المذاهب أو الأشخاص. ورثائه لعمر بن عبد العزيز يعزز هذا المعيار، وقد جاء مضمونه أكثر تحديداً وملموسية من مضمون الميمية المكتوبة بعاطفة انتماء، مع أن المرثي كان من صميم الأمويين.

كان الفرزدق، إذا أعيته القصيدة، خرج إلى البر ونادى: أخاكم! أخاكم! والخطاب موجه إلى الجن، المسئولين عن الهاماته.

إن الشعر حساسية تفيض على اللسان، أو تظهر طفحاتها في وعي صاحبها. وفي علاقته مع الجن، يضع الفرزدق حساسيته الشعرية رهن الحالتين: ثُمتَ استغراق في الغيب يقطعه في لحظة الكتابة الشعرية عن محيطه المحسوس فتنفجر موهبته المكبوتة قصيدة عامرة بالقوة من نسج الجن الذين بنوا قصور سليمان/ في علاقة مخصوصة بين شاعر متمكن ومصادر الغيب المتلبسة في وجدانه الشعري.

لكن الفرزدق لا يتفوق على شعراء عصره في هذا المنحى برغم التلمذة المباشرة للجن. إن جرير قد يكون أشعر منه، والأخطل يكافئه في الجزالة ويتفوق عليه في الخيال. وإنما تكمن ميزته عنهم في أنه كان يعيش الحساسية الشعرية خارج لحظة الكتابة... فحياة الفرزدق تكاد تكون الوجه الآخر للشعر بما هو نمط حياة لا مجرد عمل فني. ويمكننا متابعة ذلك في تكوينه الفردي الذي تتكامل فيه شخصية حرة تندفع إلى درجة الانفلات من السائد في مواصفاته الاجتماعية المحصنة بالدين والسياسة. ولعله بذلك يحيلنا إلى معافسات أبو نواس، المغموس في أوج التمدن والمتمرد على نظام القبيلة والدين والمجتمع. لكن أبو نواس كان يصدر عن منهج

مرصود أدلج له في شعره والتزمه في حياته. وشعر الفرزدق تقليدي عفوي ولا يتصل بشيء من الأعماق الفكرية لفيلسوف المجون. وتحرر الفرزدق لقاحي، بمعنى اصطدامه بالوضع السياسي والاجتماعي، أما أبو نواس فداعية تحرر فردي يفعل في دائرة التمدن المقطوعة عنده عن مخاضات المجتمع. ولعل التجربة الأقرب إلى الفرزدق هي التي سوف تتبلور في بشار بن برد، كما سنشرحه في حلقة قادمة. وما يعنينا هنا هو تلمس عنصر "التحرر" داخل الحساسية الشعرية المتحققة عند الفرزدق لا في ممارساته الفردية اللامبالية فقط بل، وفي المقام الأوفى، في تبنيه لبنود موقف معارض من الدولة رغم الفواصل التي تبعده عن المعارضين، الفاعلين من جهتهم في ساحة عمل لم يكن يفقه شيء من متطلباتها. فهو لم يكن رجل سياسة، كما رأينا بل كان "رجل نفسه" يتحرك باختياراته الخاصة به، إنما المحكومة بأصول مكوناته التي قيضت له هذا المسار لتصنع منه شاعر موقف يملك من بواكير وعي الذات ووعي الوجود ما يزيد به على شعراء جيله.

مصادر

يتوزع الفرزدق على تاريخ الأدب في مظانه الشتى، فلا يكاد يخلو منه كتاب عن الشعر أو تاريخ الشعراء. وقد حفظت له مصادر التاريخ العام، أي التاريخ السياسي أخبار متفرقة ضمن رواياتها للأحداث والشخصيات من الحكام وغيرهم. ويصعب حصر هذه الأخبار في مراجع معينة لتوزعها على هذا النحو. وحسب علمي، لم تصدر حتى الآن طبعة متكاملة موثوقة لديوانه. وقد يرجع ذلك إلى الصعوبة في جمع شتات شعره في غير النقائض وهي الأقل تعبيراً عن حياته ونتاجه الشعري.

ضبط أسماء:

كثير عزة، مصغر كثير، وعزة بفتح العين.
أبو الطمحان بفتح الطاء وتشديد الميم
قثم بضم القاف وفتح الثاء.

الحسين في كربلا

اسم موضع في العراق الأوسط يقع حالياً على مسافة مئة وخمسين كيلومتر من بغداد. أصل الاسم آشوري ويتألف من مقطعين: كرب ويعني قرب، والمقطع لا وهو تحريف (أرامي كما يبدو) لكلمة ايل أي اله. فيكون معناها قرب الاله. ويشير اسم الموقع إلى احتمال نزول آشوريين فيه وهو احتمال يقويه وجود قرية ضمن الموقع تسمى نينوى باسم العاصمة الآشورية الشهيرة التي تقع أطلالها اليوم قرب الموصل شمال العراق. ويتردد اسم نينوى في بكائيات الشيعة على الحسين... وللموضع اسمين آخرين يترددان أيضاً في المراثي الحسينية هما: الطف ويعني في اللغة ما أشرف من أرض العرب على ريف العراق. ويشير ذلك إلى نقطة اتصال نهايات الهضبة العربية بسهل العراق. وهو موقع كربلا الجغرافي. الاسم الآخر هو الغاضرية وينسب إلى غاضرة من بني أسد. كانوا يسكنون هناك. ولكربلا اسم آخر هو الحائر وهو وصف لطوبوغرافية المدينة.

وكربلا مقصورة الالف ويجعلها معظم اللغويين مهموزة، والهمزة ليست من أصل الكلمة التي ينبغي أن تعامل معاملة الأسماء الآرامية الشائعة مثل: براثا ومعلولا وقطنا وصحنايا..

دخلت كربلا تاريخ الاسلام من وراء المعركة الدامية التي قتل فيها

الحسين وحوالي المئة من أهله وأصحابه في بداية ٦١ هـ . والحسين هو الابن الثاني لعلي بن أبي طالب من فاطمة. واسمه مصغر لاسم أخيه الحسن. وهما من الأسماء المستحدثة في الاسلام. وتقول الحكايات الشيعية أنهما تعريب لاسمي ولدي هارون أخو موسى: شبر (ضم الشين وفتح الباء المشدودة) وشبير [١]. ويستعمل اسم شبر عند الشيعة المعاصرين. والغرض من الحكاية وضع العلاقة بين علي ومحمد في مستواها بين هارون وموسى.

ورغم نشأتهما في بيئة واحدة وخضوعهما لتربية واحدة فقد اختلف الحسنين عن بعضهما كثيراً؛ كان الحسين أكثر حزماً وجداً وأميل إلى المشاكسة وأقل ولعاً بالنساء. وكانت حياته الزوجية مستقرة وقد تزوج أربع نساء على العادة المتبعة ولم يرزق أولاد كثيرين منهن. ولم يدفعه ذلك إلى تطليقهن لتكثير أولاده. وكانت علاقته بهن متكافئة إذ يبدو أنهن كن متكافئات في الجمال وسمو الشخصية. وكان من بين نسائه احدى أميرات البلاط الساساني واسمها شهربانويه التي تقول بعض المصادر الشيعية أنها انتحرت في الفرات بعد مقتله. (بحار الأنوار للمجلسي ٢٥٧/١٠). وإلى شهربانويه ينتمي الفرع الحسيني من العلويين لأن ابنها علي (زين العابدين) هو الوحيد الذي بقي حياً من أولاد الحسين الخمسة أو الثلاثة. ولم يعرف الحسين بالزهد كما عرف مثلاً أبو ذر وأركان الشيعة الأربعة ولو أن معيشته كانت أقل ترفاً من معيشة أخيه..

سياسياً، ساير الحسين والده في شتى الأدوار بدون تحسب، بينما تردد الحسن. وفي معارك صفين كان أشد اندفاعاً من أخيه الذي أبدى احجاماً عن التقدم عند احتدام القتال[٢].. ولما قرر الحسن التنازل لمعاوية عارضه الحسين معارضة شديدة اضطرت الحسن إلى تهديده بالاعتقال حتى

امضاء الصلح (مقتل الحسين لاخطب خوارزم ١/١٣٥). وفي المدة ما بين التنازل ووفاة الحسن كان الحسين ينفرد باثارة المتاعب لمعاوية. واستمر على ذلك حتى وفاة الأخير. وكان قد صار الشخصية الأبرز في زعامة بني هاشم والشيعة بعد وفاة الحسن. وليس من شك أنه كان على صلة مباشرة بالنشاط السري للشيعة في العراق. ولم يكن في الهاشميين بمن فيهم أخوته معارض علني لبني أمية سواه. وفي "تحف العقول" لابن شعبة الحراني خطبة للحسين يقول المؤلف أنه ألقاها في مكة على الحجاج وتحدث فيها عن مظالم الأمويين متهماً اياهم باستعباد الناس وقهرهم واغتصاب حقوقهم المعيشية. وقد بدا الحسين وهو يستعرض هذه المظالم مستعد للمجاهرة بالعصيان لو كان له أنصار.. والخطبة عندي تحتمل الصحة لأن مضمونها يعبر عن اتجاه مشترك للمعارضة الاسلامية بافقها الراشدي طيلة الأموي وحتى وقت مبكر من العباسي الأول، بينما لم يعد من المألوف للشيعة أن يتكلموا بهذه اللغة في عصر المؤلف وهو القرن الرابع الهجري. وقول الرواية أنه ألقى الخطبة على الحجاج يرتبط بما كان موسم الحج يشهده من نشاطات متنوعة تتوزع بين المعارضين للدولة والتجار وشعراء الغزل فضلاً عن أهل الدين. (راجع فصل المختار من كلام الحسين). واهتمام الحسين بالقضايا المعيشية للناس ينعكس في سلوكه الشخصي مع الفقراء؛ إذ كان يسعى للتخفيف من معاناتهم ضمن محيط نشاطه اليومي[٣].

لبث الحسين يترقب وفاة معاوية، ومعه شيعة العراق، لا سيما الكوفة. وينقل الطبري عن لبطة ابن الشاعر الفرزدق (فتح اللام والباء): كان أهل ذلك الزمان يقولون ذلك الأمر (أمر الحسين) وينتظرونه في كل يوم وليلة (٤/٢٩١ ، ط الاستقامة ١٩٣٩ فصل مقتل الحسين من حوادث ٦١ هـ).

وكان بعض أتباعه يحثه على التحرك في حياة معاوية فيتعلل بالاتفاق الموقع مع الحسن. والسبب الفعلي هو تعذر الحصول على قوة كافية من خارج الكوفة، التي كانت المعقل الأساسي للمعارضة الشيعية. وكان معاوية قد أحكم قبضته عليها عن طريق زياد وابنه عبيد الله وهما من أعتى الولاة الأمويين. وفي هذه المدينة التي كانت في ذلك الحين أكبر المدن الاسلامية مساحة وسكاناً، دشنت السلطة الاسلامية تاريخها القمعي بما استخدمته من وسائل واجراءات قمع جديدة على تاريخ العرب شملت: اللا تجول ليلاً، اللاتجمع نهاراً، القتل الكيفي، الاعتقال الكيفي، التعذيب ومصادرة الأموال وهدم الدور. وكان هناك توقع أن يحدث خلل في منظومة الأمن في الكوفة عند وفاة معاوية يمكن النفاذ منه للقيام بالتحرك المنشود. وهو ما حدث بالفعل. فعند وصول الخبر بوفاة معاوية كان عبيد الله بن زياد في البصرة وقد أناب عنه النعمان بن بشير الأنصاري وهو صحابي قليل الشأن محدود الكفاءة كان يسترزق من الأمويين فيستعينون به في بعض أمورهم. فاجتمع زعماء الشيعة في الكوفة واتفقوا على استدعاء الحسين فكتبوا إليه رسالة وقعها خمسة من مقدميهم تضمنت تنديد بالسياسة الأموية مقارب لما ورد في الخطبة التي رويت في "تحف العقول". وختموها بابلاغه أن النعمان بن بشير في قصر الامارة وأنهم يقاطعونه وسيخرجوه من الكوفة إذا توجه الحسين إليهم.

استجاب الحسين للدعوة وأبلغ موقعي الرسالة بأنه قادم إليهم. لكنه تريث قبل التوجه إلى العراق فأرسل مبعوث عنه إلى الكوفة ليلتقي بزعمائها وينسق معهم لضبط الوضع. وكان هذا قرار حكيم يعبر عن خبرة استراتيجية. غير أن الحسين أساء اختيار المبعوث وهو ابن عمه مسلم بن عقيل. وكان هذا الرجل متردد ولا قلب له في المعامع، ولو أنه لم

يفتقر إلى الشجاعة شأن معظم العرب في زمانه. ويروي أنه استعفاه فأبى أن يعفيه "تذكرة خواص الأمة لسبط ابن الجوزي ص٢٤ ط النجف) ويبدو أن الحسين لم يجد في رجال بني هاشم من يقوم بهذه المهمة غيره لأنهم لم يكونوا موافقين على خروجه من المدينة. وكانت قد توطدت لهم مصالح مستقرة جعلتهم ينصرفون عن السياسة، ولم يخرج مع الحسين منهم إلا الشباب ولم يكن في الامكان اختيار واحد من هؤلاء لأن اسنهم وهو العباس أخو الحسين كان لا يزيد على الثلاثين.

عندما وصل مسلم بن عقيل إلى الكوفة كان النعمان بن بشير قد غادرها، وظهر الشيعة إلى العلن. وأخذ مسلم البيعة للحسين من أهل الكوفة، وبدا له أن الوضع قد استتب لصالحه فكتب إلى الحسين يستدعيه للقدوم.لكن عبيد الله بن زياد استطاع التسلل إلى الكوفة قادماً من البصرة ودخل إلى قصر الامارة متنكراً. وكان محاطاً بأعوانه فأعلن عن نفسه من شرفة القصر بعد أن حصنه جيداً. وتقول الروايات أن مسلم تقدم لمحاصرة القصر بقوة كافية من أهل الكوفة. لكن ابن زياد تمكن من تشتيت هذه القوة برشوة زعماء العشائر والقبائل ووجهاء المدينة التي كانت لا تزال مقسمة على أساس قبلي. ولم يمض وقت طويل حتى وجد مسلم نفسه وحيداً فاضطر إلى الاختباء. وهناك رواية تفيد أنه فوت فرصة للتخلص من عبيد الله. فقد رتب أعوانه خطة لاغتيال المذكور كادت تنجح لولا أنه امتنع عن تنفيذها في اللحظة الأخيرة. وتقول الرواية أنه تذرع بحديث نبوي ينهى عن الاغتيال (مقاتل الطالبيين لأبو الفرج الأصبهاني والأخبار الطوال للدينوري. كلاهما في فصل مقتل الحسين) وهو في الحقيقة لم يكن مؤهل لأي دور من هذا القبيل. وقد قبض عليه وقتل.

كان الحسين قد دخل أراضي العراق قبل أن يبلغه مقتل مسلم

وانقلاب الوضع عليه. وينقل أبو الفرج عن أبو مخنف، مؤرخ كربلا الأوثق، إن رجلين من بني أسد لقيا الحسين وهو في الطريق فأخبراه بمقتل مسلم ففكر في العودة من حيث أتى فاعترض بنو عقيل، أهل مسلم، فقرر المضي في مسيره. وكان معه عدد من الاعراب فأخبرهم بما حدث في الكوفة وأنهم في حل من بيعته فانصرفوا عنه. وكان الأعراب، وهم جياع أبداً، يلتحقون بأي ثائر يتوقعون انتصاره ليحصلوا منه على شيء. وبقي الحسين في بضعة وعشرين من شباب أسرته وما بين السبعين والتسعين من أصحابه. وبعد سيرهم مسافة قصيرة باتجاه كربلا طلعت عليهم قوة بقيادة الحر بن يزيد الرياحي كانت قد كلفت بمنع الحسين من التوجه إلى جهة أخرى. ويستفاد من مجرى الأحداث اللاحقة أن خطة عبيد الله بن زياد كانت تقضي بمحاصرة الحسين في نقطة خارج الكوفة بعد أن يكون قد منع من التوجه إلى مكان آخر ولكن دون السماح له بالوصول إلى الكوفة نفسها خوفاً من أن يؤدي دخوله المدينة إلى عودة الالتفاف حوله. وهكذا مع اقتراب الحسين من موقع كربلا، الذي يبعد عن الكوفة حوالي ثمانين كيلومتر، وصلت القوة الرئيسية المكلفة بتصفية الحساب معه.

كانت القوة بقيادة عمر بن سعد بن أبي وقاص. وتتفاوت الروايات في حساب عددها بين أربعة آلاف وثلاثين ألف. والأول هو الأرجح لأن عدد المقاتلين مع الحسين كان لا يبلغ المئة. كما أن أغلبية أهل الكوفة كانت من الموالين للحسين وارسال هذا العدد الكبير منهم لمقاتلته ينطوي على مخاطرة؛ فقد ينحاز بعضهم إليه. ولا بد بالتالي أن تكون القوة المجندة لهذا الغرض قد انتخبت بعناية بحيث لا تحتوي على موالين. وقد ترددت في هذا الصدد عبارة الفرزدق المشهورة إن قلوب أهل الكوفة كانت مع الحسين وسيوفهم عليه. لكن هذا لا يعني بالضرورة أن الذين

أرسلوا لمقاتلته هم من هذا الصنف من الناس. ومع أن الجيوش في الحروب الأهلية لا يمكن أن تخلو من مؤيدين للطرف الذي يكلفون بمقاتلته فإن القيادة السياسية تحرص دائماً على ضمان ولاء الجنود. وينبغي رفض تلك الأخبار، وبعضها حكايات أكثر منها روايات، التي تقول أن الذين قاتلوا الحسين في كربلا هم أنفسهم الذين بايعوه في الكوفة.

قائد الجيش الأموي هو، كما قلنا، عمر بن سعد بن أبي وقاص. وكان والده سعد من المنحرفين عن علي بن أبي طالب. وقد رفض مبايعته بالخلافة ولو أنه لم ينضم إلى خصومه وإنما اعتزل الفريقين. وهو عسكري من طراز خالد بن الوليد أكثر منه رجل سياسة ولم يكن له موقف متميز في الصراع على الخلافة في ذلك الحين. والمعروف أنه كان قائد فتح العراق وممصِّر الكوفة وأول ولاتها. وقد اختلف معه عمر بن الخطاب عند ولايته الكوفة وذكر من أسباب الخلافة عدم تقيده بتعلميات الخليفة بعدم الاحتجاب عن الناس مما جعل عمر يرسل عينه (رقيبه) على الولاة فأحرق باب دار الامارة التي كان سعد يقيم فيها. وكان تكليف ابنه عمر بقيادة الجيش المكلف بمقاتلة الحسين نتيجة مساومة إذ لم يكن عمر بن سعد راغب في تولي هذه المهمة لكن عبيد الله بن زياد كان قد عينه والي على الري، وهي مدينة ايرانية كبيرة تقع أطلالها اليوم في جوار طهران، فلما تحرك الحسين ووصلت الأنباء بدخوله العراق استدعاه عبيد الله واشترط عليه قبل استلام ولايته أن يقاتل الحسين. واضطر ابن سعد إلى القبول لئلا تضيع منه الولاية. وفي كربلا تريث طويلاً قبل أن يأمر الجيش بالهجوم حيث دارت مفاوضات حاول فيها أن يحل المشكلة سلمياً باقناعه الحسين بعدم جدوى القتال. وكان الحسين يعرف نتيجة القتال سلفاً فعرض أن يتركوه ليعود إلى الحجاز أو يتوجه إلى جهة أخرى غير العراق أو يذهب

إلى الشام ليقابل يزيد. وقد وردت هذه العروض في كتاب وجهه ابن سعد إلى عبيد الله. وتشكك رواية للطبري عن أحد شهود الحدث في العرض الأخير، أي ذهابه إلى الشام، ومن الممكن مع ذلك أن يكون الحسين قد ناور به للافلات من الحصار. وقد رفض عبيد الله عروض الحسين التي تضمنها كتاب ابن سعد واتهم الأخير بالتهاون وهدده بالعزل إن لم ينفذ تعليماته بشأن القضية وهي: استسلام الحسين للجيش أو الحرب. وعندئذ ألقى الحسين خطبته القصيرة المدوية التي قال فيها:

ـ "ألا وأن الدعي ابن الدعي (يقصد عبيد الله بن زياد) قد ركز بين السلة والذلة. وهيهات منا الذلة. يأبى الله لنا ذلك ورسوله والمؤمنون. وحجور طابت وطهرت. وأنوف حمية ونفوس أبية لا تؤثر طاعة اللئام على مصارع الكرام".

بدأ القتال بالمبارزة التي يتفوق فيها عادة الطرف الأقل عدداً. ثم قام الجيش بهجوم شامل أسفر عن قتل خمسين من أصحاب الحسين، وكان بمقدور الجيش أن يواصل هجومه حتى الاجهاز على البقية ومنهم الحسين. لكن ابن سعد أوعز بالكف. ولا شك أنه كان يطمع في استسلام الحسين بعد أن قتل هذا العدد من أصحابه ولم يبقى معه من المقاتلين الفعليين إلا القليل. لكن الحسين واصل القتال، الذي أخذ عندئذ شكل المبارزة والهجمات السريعة الخاطفة من الجانبين. وانتهت هذه الجولة بمقتل من تبقى من أصحابه ومن معه من شباب أسرته. وجاءت الجولة الأخيرة وهي الأكثر اثارة حين وقف الحسين منفرداً في مواجهة الجيش. تنقل المصادر عن أحد شهود المعركة مايلي:

ـ "فوالله ما رأيت مكثوراً قط قد قتل ولده وأهل بيته وأصحابه أربط جأشاً منه، وإن كانت الرجال لتشد عليه فيشد عليها فتنكشف عنه

انكشاف المعزى إذا شد فيها الذئب. ولقد كان يحمل فيهم فينهزمون بين يديه كأنهم الجراد المنتشر ثم يرجع وهو يقول لا حول ولا قوة إلا بالله"[٤]. ويثير هذا المشهد جملة أمور: فالحسين مستقتل وصاحب قضية. أما المقابل فيقاتل كجيش نظامي مأمور؛ فالتوازن مفقود بين الطرفين في المعنويات.. وثمة مع ذلك عنصر هام اشارت إليه الدراسات الحسينية وهو أن الجيش كان في جملته يتحاشى قتل الحسين. ومن المتوقع أن يكون انكشافهم عنه متأثر إلى حد، قليل أو كثير، بهذا التحفظ. وفي الحقيقة لم يردنا من الفعاليات الشديدة العناد في هذه المعركة إلا القليل الذي صدر عن أفراد معلومين أوردت المصادر أسماءهم ومعظمهم وقعوا فيما بعد في قبضة المختار بن عبيد الثقفي أيام سيطرته القصيرة على الكوفة حيث نكل بهم وقتلهم. ويدل التمكن من ضبط أسمائهم على قلتهم. وقد نظر الشيعة إلى هؤلاء بوصفهم من غلاظ الكفرة. أما الآخرين فأعتبروهم مستحقين لعذاب جهنم لأنهم "كثروا السواد على آل رسول الله" بمعنى زيدوا بحضورهم عدد الجيش، وهو المقصود بالسواد الذي يدل في اللغات السامية على جمهرة الناس.

في السويعات الأخيرة من القتال، الذي استغرق أكثر من نصف نهار العاشر من محرم، كان الحسين قد أثخن بالجراح وأدركه الأعياء والعطش ففقد القدرة على الحركة. لكنه بقي واقفاً على رجليه يقاوم السقوط. فأخذ بعضهم يرشقه من بعيد بالسهام والحجارة فتهاوى على الصعيد. وبقي مكباً على وجهه مدة طويلة قدرها الرواة بثلاث ساعات والجيش يتحاشى الدنو منه. وبعد جدال وتردد اندفع بعض الافراد نحوه فأجهزوا عليه وقطعوا رأسه. وكان في أواخر خمسيناته. وقد حمل الرأس ومعه رؤوس بقية القتلى على الرماح وتوجهوا بها إلى الكوفة صحبة السبايا من

النساء والأطفال. وتركت الجثث غير مدفونة بعد أن شوهت تحت حوافر الخيل. وبعد ثلاثة أيام من رحيل الجيش وصلت جماعة من بني أسد المقيمين قرب كربلا فدفنوا الجثث. وقد أقيمت بعد سقوط الأمويين مراقد على قبور القتلى لا تزال شاخصة وسط مدينة كربلا الحديثة بعد أن جددت عدة مرات وصفحت مآذنها وقبابها بالذهب. أما رأس الحسين فنقل مع رؤوس أصحابه إلى دمشق ليعرض على الخليفة الأموي. وتختلف الروايات في مصيره بعد ذلك. بعضها يقول أنه أعيد إلى كربلا ودفن مع الجسد وهو القول المقبول عند الشيعة. وبعضها أنه دفن في دمشق. وفي طرف من الجامع الأموي تقوم اليوم قبة صغيرة يقال أن رأس الحسين مدفون فيها. وهناك رواية تفيد أن الفاطميين نقلوه إلى القاهرة بعد استيلائهم على دمشق. وإلى هذه الرواية يستند المسجد الكبير في القاهرة القديمة والمعروف بمسجد سيدنا الحسين، إذ يفترض أنه بني على القبر الذي دفن فيه الرأس.

أحدث مقتل الحسين رد فعل مماثل لما أحدثه قتل حجر بن عدي الكندي (حجر بكسر الحاء وسكون الجيم) بأمر معاوية. وكان ذلك الحدث قد اعتبر امتحاناً لإمكان خضوع العرب لسلطان مستبد لم يتعودوا عليه في جاهليتهم. روى الطبري أن عبد الله بن مطيع، من زعماء الحجاز، توسل بالحسين أن لا يجازف بالخروج إلى الكوفة قائلاً له: والله لئن هلكت لنسترقن بعدك. (٢٦١/٤) يريد أن اقدام الأمويين على قتل الحسين سيسهل عليهم اخضاع العرب لسلطانهم. بينما تحول صمود الحسين واستبساله إلى امثولة، حيث يروى مثلاً أن مصعب بن الزبير تذكره في قتاله ضد عبد الملك بن مروان بعد أن تشتت جيشه وأحس بالوهن فأنشد:

وأن الألى بالطف من آل هاشم   تأسوا فسنوا للكرام التأسيا

وألقى بنفسه في أتون المعركة ليقاتل منفرداً حتى قتل، وكان مصعب من أعداء الحسين.

وقامت حركات الشيعة اللاحقة تحت شعار "يالثارات الحسين" حتى نهاية الأوان الأموي ومجيء العباسيين الذين اعتبروا أنفسهم آخذين بثأر الحسين من بني أمية. وطوال العصور الاسلامية كان المثال الحسيني يلهم الحركات الشيعية المقاتلة ضد العباسيين وغيرهم ويمارس حضوره كعنصر شد للمعنويات لا سيما في لحظات الحرج أو اليأس. ولايزال لهذا المثال تأثير في الوقت الحاضر. وقد أعلنت ثورة العشرين العراقية ضد الاحتلال البريطاني عام ١٩٢٠ في مؤتمر انعقد بكربلا ردد فيه الخطباء كلمات الحسين. واستخدمت الثورة الايرانية الأخيرة شعار "هيهات منا الذلة" الذي رد فيه الحسين على عرض الاستسلام. ويلاحظ أن هذه الشعارات ترفع في الأحداث التي يتصادم فيها الشيعة مع القوى العاتية فتعطي مفعولها بينما تفشل في تحقيق غرض ملموس عندما تحاول القيادات الدينية تسخيرها لغايات دينية بحتة، وهذه مفارقة تجلت لي من متابعتي الشخصية للنشاط الشيعي المعاصر.

واعتبر الشيعة أي انتصار لهم في أي وقت أخذاً بثأر الحسين. ولما انتصرت ثورة المشروطة - الثورة الدستورية في ايران - بقيادة آية الله الخراساني وأجريت الانتخابات وشرع الدستور كتب الشاعر والفقيه رضا الهندي قصيدة هنأ فيها الحسين على الانتصار!

المراثي والمآتم

أثارت مأساة الحسين وما تخللها من بطولات تأريخية واسطورية

شجون ومشاعر شعراء الشيعة فتوارثوا رثاء الحسين منذ القرن الأول حتى القرن الحالي. وقد وردتنا أبيات متفرقة لأشخاص معاصرين للحدث لم يكونوا من الشعراء لكنها تؤشر البداية. ولعل أول أو اقدم نص في هذا الباب هو الذي رواه ابن عساكر في تاريخ دمشق لتابعي يدعى خالد بن غفران من أهل دمشق كان قد توارى عن الأنظار عند وصول رأس الحسين إلى دمشق وبحث عنه أصحابه فلما عثروا عليه سألوه عن سبب اختفائه فقال: أما ترون ما حل بنا؟ وأنشدهم أبيات من نظمه جاءت، رغم أنه ليس من الشعراء، ملتهبة شديدة الايقاع (تراجع في تهذيب عبد القادر بدران ٥/٨٨). ورويت مرثية صغيرة لرجل يدعى سليمان بن قتة (فتح القاف وشد التاء)، وصف بأنه من موالي بني هاشم، وهي ضعيفة النسج باردة ولو أن الشاعر حاول في بيت مفرد منها تجسيد رد فعل الطبيعة لمقتل الحسين (تراجع في مقاتل الطالبين).

أما أول شاعر رثى الحسين فهو الكميت بن زيد الأسدي المولود في عام كربلا. وهو أول شعراء الشيعة الكبار. وقد كرر رثاء الحسين في هاشمياته. وبعد سقوط الأمويين دشن السيد الحميري تاريخ المراثي الحسينية المتوارثة. على أن الكثير من المراثي بقيت في سياق رثاء عام لشهداء أهل البيت بدءاً من علي، مع تميزها بنبرة مأساوية خاصة. ثم ظهرت المراثي المطولة المكرسة للحسين. وأقدم غرار لهذا الصنف قد يكون مراثي الشريف الرضي. التي تميزت باحساس شديد بالفجيعة يعكس لدى الشاعر عمق انتمائه للحسين كإمام وكجد. وكتب شعراء كبار كالصنوبري وديك الجن مراثي مطولة لكنها كانت أقل شأناً من قصائد الرضي. واستمر هذا التقليد على يد شعراء العصور التالية، ومنها الفترة المظلمة، حيث بدا للشاعر الشيعي أن رثاء الحسين التزام يتوقف عليه

صدق انتمائه. وكان التقليد يتسع مع انكفاء الشيعة وخفوت دورهم السياسي. وقد اتخذ في أواخر العصر العثماني، وهو أسوأ عصر بالنسبة للشيعة العرب، شكل مباراة سنوية تنعقد في المحرم ولا يسع أي شاعر أن يتخلف عنها. على أنها لم تكن دائماً مجرد ارتباط بمناسبة. ففي القرن التاسع عشر مثلاً كانت المراثي الحسينية تنطلق من مزدوج الفاجعة والبطولة الكربلائي لتحرض الشيعة علىالنهوض. وتواصل التقليد في القرن العشرين ولا يزال قوي حتى اليوم وسط شعراء المدرسة العمودية. ولم يفلت منه الجواهري الذي كتب لمحرم ١٩٤٧ حسينية هي من عيون قصائده. وفي المدرسة الحديثة تتراجع المراثي فتخلي مكانها لترميز يستمد من كربلا قيم البطولة والفداء أو الفاجعة أو الرفض. وهنا يتعدى الرمز دائرة شعراء الشيعة إلى عموم أدباء العرب. وقد كتب عبد الرحمن الشرقاوي مسرحيتين شعريتين عن كربلا بعنوان "الحسين ثائراً" و "الحسين شهيداً". على أن الرمز الكربلائي لم يقتصر على العرب. ففي القرن التاسع عشر ألف الشاعر الألباني نعيم فراشري ملحمة شعرية من عشرة آلاف بيت عن كربلاء كرسها للنضال الوطني في بلاده وهو من أقدم الأصوات الوطنية في الأدب الألباني.

أخذ شيعة العراق يقيمون مجالس تعزية في شهر محرم من كل سنة منذ وقت طويل يرجع إلى القرن الرابع الهجري. ويصحب هذه المناسبة أيضاً طقوس احتفالية تتم في الشوارع والساحات وتتضمن مشاهد مسرحية تعيد تصوير الحدث. وفي غضون العصر العثماني صارت الاحتفالات تمتد خمسين يوم تبدأ من أول محرم وتنتهي بالعشرين من صفر الذي يصادف أربعينية الحسين. ويسمي عوام الشيعة هذا اليوم: "مردّ الرأس" ويقصدون به اليوم الذي رود فيه رأس الحسين إلى جسده

تبعاً لبعض الروايات. وتشتمل طقوس محرم بوجه عام على فعاليتين أساسيتين هما مجالس التعزية وشعائر اللطم. الأولى يتولاها خطيب يسمى روزخون. وهي كلمة مؤلفة من روضة العربية وخون الفارسية التي تعني قارئ. ويراد بها قارئ الروضة، والروضة كناية عن مرقد الإمام الشيعي. ويحضر المجلس عدد كبير أو قليل من الناس حسب شهرة الخطيب ودرجة ثقافته الدينية والأدبية. يبدأ الروزخون بقراءة ملحنة يفتتح بها المجلس[٥] تتلوها أبيات من الشعر الفصيح في رثاء الحسين يقرأها بألحان ومقامات غنائية معينة، ثم يأخذ بالكلام في مسألة عامة لا تمس بالضرورة تاريخ كربلا يستمدها من التاريخ العام للإسلام والشيعة. وقد يتطرق إلى أمور راهنة. ويختم بقراءة شعر عامي ملحن في رثاء الحسين أيضاً وعندئذ يأخذ الحاضرين بالنواح على الحسين. ويستغرق المجلس ما بين نصف ساعة إلى ساعة أو أكثر. وهو يكون على يد الخطيب المتمكن أشبه بكتاب مفتوح يتعلم منه عوام الشيعة أمور كثيرة لا يتيسر لهم قراءتها في الكتب. والمجالس تعقد في شهري محرم وصفر كما تعقد في رمضان. وتكون في المعتاد ليلية. ويسميها العوام: قراية أي قراءة.

شعائر اللطم تتم في الساحات العامة أو باحات أو قاعات المساجد والحسينيات. ويتولاها حادي يسمي رادود، صيغة مبالغة على وزن فاعول تفيد كثرة الترديد، لأن الحادي يردد عبارات قصيرة موزونة باللهجة العامية تسمى ّردة ويلطم الجمهور على ايقاعها. ويكون اللاطم مكشوف الصدر حتى تؤثر اللطمة في جلده وتؤلمه. وللمبالغة في الايلام تستعمل زناجيل (جنازير) يضرب بها الظهر عارياً. وتسبب هذه الطريقة خدوش وجروح موجعة في الظهر. وفي طقوس أشد ايلاماً تستعمل

حراب تسمى قامات (جمع قامة) تضرب بها مقدمة الرأس فتحدث فيه جروح تكون أحياناً عميقة وقد تؤدي إلى الوفاة. ويكون الرأس عند الضرب محلوق حتى الجلد. ولا يوافق فقهاء الشيعة على هذه الطقوس لكن جمهور الشيعة يؤديها بحكم العادة ويعتبرها جزء من وفائه وحبه للحسين. وهي في الواقع امتداد لعقائد تعذيب الجسد في كثير من الأديان. كما أن البكاء على الحسين قد يكون امتداد للبكاء على تموز عند بعض الشعوب أو المعاشر السامية الاقدام. وتسمى هذه الشعائر سباية والجمع سبايات اشتقاق من السبي، أي الأسر، على وزن فعالة بكسر الفاء التي تسكن في الغالب ما لم تتصل بأداة التعريف. ويشير الاصطلاح إلى عيال أهل البيت الذين أخذوا سبايا (أسرى) من كربلا إلى الكوفة ثم إلى الشام. وكأن الشيعي حين يقوم بهذه الشعائر يستعيد ذكرى السبي. وتقام الشعائر في العشرة الأولى من محرم وتبلغ ذروتها في العاشر منه وهو يوم عاشوراء الذي يسميه عوام الشيعة "طبق" - باء ساكنة وقاف حميرية -[٦] ولم أتوصل إلى أصل اشتقاقه. كما تقام في العشرين من صفر في كربلاء حيث تتوجه جماهير ضخمة من أنحاء العراق لتشارك في مواكب اللطم داخل الحرم الحسيني. وكثيراً ما توظف هذه الشعائر لأغراض سياسية فتصاغ ردات تتضمن قضايا وطنية أو اجتماعية ذات مساس بالوضع الراهن ابان أداء الشعائر[٧]. ولا تجرأ السلطات على التدخل حينئذ لأن الغليان الشيعي يبلغ أقصاه في تلك الساعات. ويقيم الشيعة في غير العراق مراسم من هذا القبيل تصل في ايران إلى نفس المدى وتتفاوت في البلدان الأخرى تبعاًللتقاليد المحلية وموقف السلطات.

هوامش:

ـ ١ ـ قال رضا الهندي، يمدح علي بن أبي طالب:

إن كنت لجهلك بالأيام   جحدت مقام أبي شبر

فاسأل بدراً واسأل أحداً   وسل الأحزاب وسل خيبر

ـ ٢ ـ في رواية عن علي: أنا أحدثكم عني وعن أهل بيتي. أما عبد الله بن أخي (جعفر) فصاحب لهو وسماح. وأما الحسن فصاحب جفنة وخوان فتى من فتيان قريش ولو قد ألتقت حلقتا البطان (احتدم القتال) لم يغن عنكم شيئاً في الحرب. وأما أنا وحسين فنحن منكم وأنتم منا (شرح نهج البلاغة لابن أبي الحديد م٤ ج ١٦ ص٤).

ـ ٣ ـ في المجلسي (١٤٤/١٠) وجد على ظهر الحسين يوم الطف أثر فسئل عنه زين العابدين فقال: هذا مما كان ينقل الجراب على ظهره إلى منازل الأرامل واليتامى والمساكين.

ـ ٤ ـ الطبري في فصل مقتل الحسين. المجلسي ٥٤/١٠ ط حجر. ايران. مكثور: من تكاثر عليه العدو وهو منفرد. ووردت في الطبري مكسور وهو تصحيف من الثاء التي تتبادل مع السين في كل من الفصحى ولهجات الكلام.

ـ ٥ ـ يقرأ الروزخون لازمة تتكرر في كل مجلس نصها: صلى الله عليك يا أبا عبد الله، صلى الله عليك يا ابن رسول الله. يا شهيد يا مظلوم كربلا. يا ليتنا كنا معكم فنفوز فوزاً عظيماً. وتخلو القراءة من البسملة وإنما تفتح بالصلاة على الحسين بالصيغة أعلاه.

ـ ٦ ـ وتضم الباء عند الوقوف على القاف وهو الغالب في النطق تبعاً لقاعدة التخفيف في الاسم الثلاثي الساكن الوسط.

ـ ٧ ـ عام ١٩٥١ كان مصدق في ايران والوفد في مصر فكانت الردة في كربلا تقول:

وتحررت ايران ومصر الأبية　　واحنا يا بو حسين ظلينا بهبية

يا حيدر الكرار　　فكنا من الاستعمار.

أبو حسين: علي بن أبي طالب. وهو أيضاً حيدر الكرار. والكرار هو الكثير الكر أي الانقضاض على الأعداء.

هبية: محنة شديدة أصلها من الهبوة وهي الغبرة واشتقاقها على وزن شقية. لكي يستقيم وزن الأبيات يجب تسكين تاء تحررت. وادغام ألف فكنا في ميم من الساكنة.

وفي عهد المشير عبد السلام عارف الذي شكل انقلاب على ثورة تموز كانت الردة:

سجل يا أمن قل له لمشيرك　　لو ثار الشعب شنهو مصيرك

قاف قل حميرية. وهاء له مدغمة في لام مشيرك الساكنة.

شذرات

ـ من خطبته في موسم الحج كما وردت في "تحف العقول": "اسلمتم الضعفاء في أيديهم فمن بين مستعبد مقهور ومستضعف على معيشته مغلوب" نقطة محورية للوعي المعارض في الإسلام تتضح أكثر من تكاملها مع هذه الافتتاحية لرسالة زعماء الكوفة اليه بعد وفاة معاوية: "الحمد لله الذي قصم عدوك الجبار، الذي انتزى على هذه الأمة فابتزها أمرها وغصبها فيئها وتأمر عليها بغير رضا منها ثم قتل خيارها واستبقى شرارها وجعل مال الله دُولةً بين جبابرتها وأغنيائها".

وفيها نقطتان محورتيان أيضاً أولاهما تأكيد مفهوم الشورى كتعبير عن إرادة الأمة ورضاها بوصفه شرطاً لصحة الاستخلاف وشرعية الخلافة. وفي هذا التحديد الذي يتردد في أدبيات المقاومين المسلمين للخلافة الأموية ومن بعدها العباسية تأخذ الشورى مدى أوسع من معناها القاموسي، فهي ليست قضية استشارة ومستشارين بل مصطلح مخصوص لنظام حكم أريد له أن يتميز عن أنظمة الحكم الامبراطورية المعاصرة له.

والانتزاء كما في هذا النص من مصطلحات السياسة الإسلامية في طورها المبكر وأصله من النزو وهو القفز بسرعة وطيش ولذلك يوصف به تقافز القرود وحركاتها النزقة. ومفاده عندهم هو السطو على الخلافة التي هي من حق مجموع الأمة، وقد اعتبر الخلفاء من معاوية حتى آخرهم "منتزين" عدا عمر بن عبد العزيز. وعبر اللاحقون عن الانتزاء بالتغلب الذي وصف به حكم العسكريين البويهين والأتراك. والانتزاء مخصوص بالخلفاء في القرون الأولى وقد توقفت استعماله بعد زوال السلطة الفعلية للعباسيين واكتسابهم صفة الخليفة الديني الذي يبارك المتغلب ليضفي الشرعية على تغلبه.

النقطة الأخرى تتعلق باحتجان الثروات الاجتماعية وتداولها بين فئة قليلة من أهل الحكم وحواشيهم وهو المقصود بجعل الأموال دولة. وهذه بدورها تتكامل مع مضمون خطبة الحج.

وتتضمن هذه النقاط مجمل برنامج الحسين الذي تحرك على أساسه المشترك مع بقية فئات المقاومين للخلافة الأموية من شيعة وخوارج وقدرية وقيادات مستقلة. ويلاحظ هنا بروز الوضع اللقاحي الذي يشكل قاسم مشترك لفئات أوسع وقعت تحت ضغط الأموين. ان عبد الله بن مطيع الذي توسل بالحسين الا يغامر لأنه إذا قتل سيتجرأ الامويون على غيره هو من الأشراف ولا يختلف مع الأموين بخصوص الأموال لكنه يفكر كعربي خائف من السلطة وهذا هو الوجه الآخر للمعارضة الإسلامية للأموين وهو وجه عربي خالص مرتبط التبعية.

ـ زينب: أبرزت كربلا شخصية نسوية متميزة هي زينب أخت الحسين. وكانت متزوجة من ابن عمها عبد الله بن جعفر فتركته وألتحقت بالحسين عند خروجه من المدينة، واصطحبت معها ابنها وابنين آخرين لزوجها من امرأة أخرى قتلوا جميعهم في كربلا. ويدل ألتحاقها به أنها توقعت احتمالات كالتي حدثت فتهيأت لأداء دور فيها. وقد تولت بعد مقتل الحسين مسؤولية الأسرة بنسائها وصبيانها الأسرى وقامت في أثناء ذلك بالتحريض ضد الأموين وحاكمهم في الكوفة وأنقذت علي بن الحسين (زين العابدين) من القتل بأمر يزيد. وكان علي مريض أثناء المعركة فلم يشارك فيها. وقد اختفت زينب بعد ذلك ولم يعرف مصيرها وليس للمرقدين المنسوبين إليها في دمشق والقاهرة أساس تاريخي يثبت أنها مدفونة في أي منهما. وحادث اختفاء زينب على يد الأموين من الأحداث الغامضة في تاريخ الاسلام.

ـ الحسينيات ـ للشيعة مباني خاصة على غرار المساجد تسمى الحسينيات، نسبة إلى الحسين، تقام فيها شعائر محرم وتؤدي في نفس الوقت وظيفة المسجد العبادية والثقافية والاجتماعية. والحسينية بناء عادي بلا قبة ولا ماذنة ولكن فيها قاعة للصلاة. ويفضل الشيعة بناء الحسينية على المسجد ويلاحظ هذا بالخصوص في المدن التي يتألف سكانها من الشيعة والسنة حيث تضم الأحياء الشيعية الحسينيات والسنية المساجد.

مصادر

ـ اقدم من تأرخ لمركة كربلا هو أبو مخنف (فتح الميم أو كسرها) لوط بن يحي المتوفى سنة ١٥٧ هـ وله كتاب عنوانه "مقتل الحسين" لم يصل إلينا، واعتمد عليه الطبري في تأرخته المفصلة للحدث. ويبقى الطبرى أفضل واوفى مصدر بعد أبو مخنف. واخباره موزعة بين حوادث ٦٠ ـ ٦١ هـ وفي "مقاتل الطالبين". لأبو الفرج الأصفهاني، صاحب كتاب الأغاني، فصل عن مقتل الحسين يحتوي على معلومات موجزة. وهو مصدر موثوق في مجمل رواياته وله عدة طبعات أفضلها طبعة أحمد صقر في القاهرة ١٩٤٩ وللموفق بن أحمد المكي الخوارزمي الملقب أخطب خوارزم (٥٦٨ هـ) كتاب في مجلدين بعنوان "مقتل الحسين" طبع في النجف ١٩٤٨ وهو سني حنفي واظهر في كتابه انحياز إلى أهل البيت، عاطفي أكثر منه مذهبي، وقد سلك فيه نهج الشيعة في تضخيم الحدث. ويحتوي الكتاب مع ذلك على تفاصيل موجودة في الطبري ومقاتل أبو الفرج استقاها المؤلف من مصادر أخرى.

وللشيعة كتب وفصول كثيرة من كتب حول الحدث لا يعول عليها كثيراً في التأرخة له. غير أنها مصدر هام في المنحى الأساطيري والفولكلوري المتعلق به.

وتضم المكتبات المعاصرة عدد من الكتب في الموضوع لكتاب شيعة وسنة ومستشرقين ليست لها قيمة علمية.

شبيب الخارجي

سئل الأحنف بن قيس، وكان من دهاة العرب، عن الخوارج فقال: "إن جَنَبوا بنات الصهال وركبوا بنات الشحاج واصبحوا بأرض وأمسوا بأرض طال أمرهم" وهذه صفة الحرب المتنقلة التي نسميها اليوم حروب العصابات. ويقصد بنات الصهال الخيل وبنات الشحاج البغال وهو صوتها ولذا يسمى البغل الشاحج كما يسمى الحصان الصاهل. وركوب البغال يكون للتنقل أما الخيل فللقتال. ولم يكن للخوارج تنظيم مركزي في المشرق طيلة الأوان الأموي فكانوا يتحركون كمجموعات مستقلة عن بعضها. وكانت المجموعات في الغالب صغيرة لا تكفي لمجابهة جيش نظامي فلجأوا إلى ما وصفه الأحنف بن قيس وهي الحرب المتنقلة التي تعتمد على عنصر المفاجأة وسرعة الانسحاب إلى مواقع أخرى لتجنب الاصطدام بقوة السلطة النظامية المتفوقة في التعبئة والتجنيد والتسلح. وقد استغرقت هذه الطريقة نشاط الخوارج المسلح في الخلافة الأموية والعباسية الأولى. عدا حروبهم مع المهلّب التي استطاعوا أن يحشدوا فيها قوات ضاربة استمرت تشاغل الجيش الأموي ردحاً طويلاً. وهي لم تضمن لهم تحقيق أهدافهم في اسقاط الأمويين لأن محاربة امبراطورية مترامية الأطراف لا تنجح إلا بجيش نظامي مكافئ للجيش الامبراطوري وهو الشرط الذي وفره العباسيين فيما بعد وأسقطوا به الخلافة الأموية .لكن الخوارج نجحوا في الاستعصام بمواقع

صارت مقفلة لهم وهي، رئيسياً، عُمان التي صارت خوارجية إباضية في غضون القرن الثاني، وبعض نواحي المغرب النائية التي أقاموا فيها دويلات تسووية استلهمت تجربة الراشدين.

مهما يكن فقد أعطى الخوارج بحروبهم المتنقلة سوابق ملهمة لهذا الشكل من حروب المقاومة التي ازدادت أهميتها ونجاعتها في الوقت الحاضر بعد أن وفر السلاح الناري المتطور للمقاومين ايقاع خسائر ماكنة في صفوف العدو.

لعل احدى أميز هذه السوابق الخوارجية هي حروب شبيب ضد الحجاج بن يوسف الثقفي. وينتمي شبيب إلى بني شيبان وكنيته أبو الضحاك، وألتحق في أول أمره بالزعيم الخارجي صالح بن مسّرح (بضم الميم وشد الراء المكسورة) الذي ثار في الموصل مع ثلة من أصحابه، وقتل صالح في معركة غير متكافئة مع جيش الحجاج الثقفي فاستلم شبيب القيادة وأعلن نفسه خليفة وخاطبه أتباعه بلقب أمير المؤمنين، وإلى ذلك يشير أحد الخوارج يفخر بزعمائه:

ومنا سُويد والبطين وقَعْنب ومنا أمير المؤمنين شبيب

وكان هذا بمثابة تحدي شرعي للأمويين لأنه يعني سحب الاعتراف بهم كخُلَفاء وقد قبض عبد الملك على قائل هذا البيت واراد قتله فتخلص منه بحيلة لغوية إذ قرأه عليه بفتح أمير ليقول له إنما أخاطبك لأخبرك أن منا شبيب.

خاض شبيب حروب متنقلة ضد جيوش الأمويين استمرت حوالي السنة وامتدت ساحاتها ما بين الموصل والأهواز واستخدم فيها من فنون حرب العصابات ما يؤلف ذخيرة غنية في تاريخ المقاومة المسلحة. وكان عدد مقاتليه يتغير من موقع لآخر تغيراً حاداً فيهبط مرة إلى أقل من المئة ويصعد في مرة أخرى إلى أكثر من الألف. وكان يتنقل بين الدفاع والهجوم. فيتصدى لقوات توجه إليه في المواقع البعيدة ويشتتها فتعود من حيث أتت بعد أن تعجز عن قهره

وعندما يجد عدد مقاتليه لا يكفي للدفاع ينسحب بسرعة وبطريقة مضللة يفلت فيها من الملاحقة. وفي إحدى الجولات كانت قد توجهت إليه قوة كبيرة وكان هو في جمع صغير فاستفاد من قدرته على الحركة فاستطرد للقوة المهاجمة فطاردته واتبع معها تكتيك الإنهاك فكان يسير بسرعة كبيرة بحيث تتسع المسافة بينهما فيكون له وقت كافي للاستراحة فيستريح حتى تقترب منه القوة فيتحرك منطلقاً بسرعته المعتادة. وتستمر القوة في المطاردة لكنه يكون قد تجاوزها بمسافة كبيرة فيستريح حتى تقترب منه فينطلق. وهكذا استطاع أن يمنع القوة من الاستراحة والتوقف بينما حافظ هو على زخم تحركه، إلى أن أصابها الإعياء وعجزت عن المواصلة، وفشلت الحملة.

واقترب شبيب مرتين من الكوفة حيث مقر الحجاج. واستطاع في احداهما اقتحام مسجدها الجامع. وكانت هذه عملية موضعية إذ لم تكن قوته تكفي لاحتلال الكوفة كلها. وذكر المؤرخون أن سبب هذا الاقتحام هو نذر نذرته أمه أن تصلي في مسجد الكوفة صلاة تقرأ فيها سورة البقرة وهي أطول سورة في القرآن وتتألف من ٢٨٦ من الآيات الطوال. ووفت أمه بنذرها فدخلت معه المسجد لتصلي ووقف هو مع مقاتليه يحرسون المسجد حتى انتهت من صلاتها ثم انسحبوا دون أن يجرأ الحجاج على مهاجمتهم. وإلى ذلك يشير أحد أتباع الأمويين:

وفت الغزالة نذرها   يا رب لا تغفر لها

والعملية استهدفت في الأساس استعراض القوة وإذلال الحاكم الأموي مع النيل من هيبته العسكرية وهي الغاية المقصودة من النذر.

في المرة الثانية تقدم نحو الكوفة بنية اقتحامها وانهاء حكم الحجاج وكانت قد تكاملت لديه قوة كبيرة نسبياً قدر أنها تكفي لهذا الغرض واستنجد الحجاج

بعبد الملك فأرسل إليه مدد من الشام ورسم خطة للدفاع عن الكوفة فنشر صفوف طويلة من حملة الرماح حول المدينة تمترسوا في مواقعهم وقد أشرعوا رماحهم ولما تقدم المهاجمون لاقتحام المدينة اصطدموا بجدار شائك من الرماح فاضطروا إلى التوقف بعد أن وجدوا من المستحيل زحزحة الرماحة من أماكنهم بحيث لو استمروا في التقدم فسيكون عليهم النفاذ من خلال الرماح المشرعة مما يعني إبادة أكثر المقاتلين. وقام شبيب بعدة مناورات لإيجاد ثغرة في الجدار فلم يُوفق. وبعد مناوشات يائسة قرر الانسحاب والتخلي عن دخول الكوفة وتوجه نحو الدجيل وهو من رواضع دجلة الكبيرة. ولم يجرأ الحجاج على ملاحقته عند الانسحاب واكتفى بالنصر الذي حققه في حماية الكوفة من السقوط.وكان قد وجه قبل ذلك خمس حملات كبرى، فشلت في القضاء على جماعة شبيب وقتل قوادها الخمسة جميعهم. وقد بدا له أن انهاء هذه الحركة غير ميسور بسبب براعة شبيب مما جعله يركّز على تحصين الكوفة ويضع فيها أفضل قواته. أما شبيب فواصل انسحابه باتجاه الدجيل حتى وصله وتقدم لعبوره فلما توسط الجسر نفر به حصانه فألقاه في الماء. وكان النهر طامياً وشبيب مثقل بالدروع فلم يقدر على السباحة وغاص في الماء. وانتهت بذلك حياته وحركته وتشتت من تبقى من أتباعه. وكانت هذه مجرد صدفة ساقها القضاء والقدر لمصلحة الأمويين، وبدونها كانت ستستمر حرب شبيب سنوات طويلة ـ وقد قال عنه خير الدين الزركلي في "الأعلام" أنه من أبطال العالم. وهذا أصدق ما يجب أن يوصف به. ويروي المسعودي في مروج الذهب أنهم أخرجوا جثمانه من الماء وشقوا صدره فلما وصلوا إلى قلبه وجدوه قد تحول إلى صخرة. ويعكس هذا الخبر صورة شبيب في أذهان الناس يوم ذاك. فما قام به من جولات وما كشف عنه من بطولة وبراعة في حروبه لا يمكن أن تصدر عن انسان له قلب من لحم ودم! وهذه صورة الناس بعفويتهم الميالة إلى الأبطال لاسيما المناوئين للدولة. أما صورته عند أعدائه

فمغايرة. جاء في تاج العروس للزبيدي. باب جهز، مايلي:

جهيزة امرأة حمقاء، قيل هي أم شبيب الخارجي.وكان أبوه قد اشتراها من السبي (الأسرى) وكانت حمراء طويلة جميلة فأرادها على الاسلام فأبت "فواقعها فحملت فتحرك الولد في بطنها فقالت: في بطني شيء ينقز فقيل: أحمق من جهيزة".

وهذه من توضيعات الأعلام الأموي ضد معارض خطر. وقد وجهت لتحقيق عدة أغراض: فأمه غير مسلمة ومصرة على الكفر. وهي بليدة مغفلة لا تعرف كيف يكون الحمل حتى صارت مضرب المثل في الحماقة والغفلة فضلاً عن كونها جارية.

وحقيقة الحال أن جهيزة هي أنثى الذئب ويقول العرب في حكاياتهم عن الحيوان أنها حمقاء لأنها تترك ولدها وترضع ولد الضبع مكانه فضربوا بها المثل في الحمق فقالوا: أحمق من جهيزة. وقد اعتاد العرب على تسمية الحيوانات، بأسماء آدمية وتكنيتها على طريقتهم. وجهيزة ليست مرادف لأنثى الذيب وإنما هي أقرب إلى اسم العلم. وقد كنوا الضبع أم عامر والذيب أبو جعدة. ويكني العراقيون الأسد أبو خمّيس (مصغر خميس).

ولهذه الحكاية الأموية مناط بالدور البارز الذي قامت به أم شبيب في حروبه. وكان اسمها غزالة. واختلف المؤرخين بين أن تكون أمه أو زوجته. والأرجح أنها أمه. لأن الشاعر يقول عنها:

أم شبيب ولدت شبيباً   هل تلد الذئبة إلا ذيباً!

وفيه إشعار ببطولتها وأنها أنجبت ولد على غرارها. ومن المحتمل على أي حال أن تكون زوجته قد صاحبته في حروبه أيضاً فاختلط الأمر على المؤرخين وكانت نساء الخوارج من الزوجات والأمهات وغيرهن يشاركن في الحروب.

ويفترض أن أم شبيب كانت في أواسط ستيناتها أو أواخرها لأن شبيب كان في الخمسين حين خاض حروبه. ولا يمنع هذا العمر نساء القبائل من المشاركة في المهام الصعبة من عسكرية وغيرها لأنهن يتمتعن عادة ببنية متينة ناشئة عن حياتهن البرية. ولدور غزالة في حروب شبيب اقترنت باسمها. فقال أيمن بن خُريم من شعراء الأمويين وكان معاصر لشبيب:

أقامت غزالة سوق الضراب   لأهل العراقين حولاً قميطاً

قميط: تام يشير إلى استمرار حروبها سنة كاملة.

وقال في نفس الأبيات:

غزالة في مثني فارس   تلاقي العراقان منها البطيطا

البطيط: الكارثة والجائحة. وهي لم تصب العراقين وإنما ولاة العراقين (العراقان هما الكوفة والبصرة).

وهناك بيتين مشهورين يتحدثان عن صلاة غزالة في مسجد الكوفة وهروب الحجاج منها. يقول الشاعر في البيت الثاني منهما يخاطب الحجاج:

هلا برزت إلى غزالة في الوغى   أم كان قلبك في جناحي طائر

يرمز إلى شدة الخفقان من الرعب.

نذكر أخيراً مثال عن أخلاقيات الحرب عند شبيب. ففي احدى جولاته نزل مع أصحابه على قرية سكانها من أهل الذمة. فجاءه وجوه القرية وطلبوا إليه الانسحاب منها وبينوا له أن الأمويين جبابرة ومتى ما علموا بنزوله عندهم ذبحوهم. وأنه أي شبيب من أهل العدل ويرحم الضعفاء. فنادى في أصحابه بالرحيل وانسحب عنهم من ساعته.

* * * *

شبيب الشيباني على طريقة الحسين وأهدافهما واحدة مع اختلاف

الفرقتين في منطلقاتهما العقائدية فهما جزء من المعارضة الاسلامية ـ اللقاحية للأموين ويتكلمان لغة مشتركة متشابهة رغم أنهما يتشاتمان عند ذكر الأصول. وفي بطولة شبيب ما يذكر ببطولة الحسين أو في بطولة الحسين ما يذكر ببطولة شبيب. واختلفا في أسلوب الحرب. ويبدو شبيب أبرع من الحسين مع استوائهما في الشجاعة. فقد طبق شبيب أسلوب الخوارج في الحرب المتنقلة ونجح فيها إلى حد بعيد فقدم مثالاً على الامكانات الكبيرة لهذا الشكل من حروب المقاومة. وكان سيستمر إلى أمد أطول لولا الصدفة التي أوقعته في النهر. وكان في معركة شبيب مساهم من النساء هي أمه أو زوجته أو كلتاهما. وكان مع الحسين أخته زينب التي تحدثنا عن دورها في الصفحات السابقة. لكن زينب لم تقاتل وإنما خاضت معركة سياسية ضد الأموين بعد مقتل الحسين. وقاتلت غزالة على طريقة نساء الخوارج.

لكن الحسين خطط لما بعده حين جلب معه عائلته بنسائها وبناتها وصبيانها ليثير جمهور المسلمين على بني أمية. وكان أخذهن سبايا إلى الكوفة ثم إلى الشام قد اضر الأموين أكثر مما خدمهم، وكأنهم وقعوا في الفخ الذي نصبه لهم الحسين بعد قتله. وقد استمرت حادثة كربلاء بمآسيها المركبة وانتهاكاتها الشديدة تنخر في الكيان الأموي وهي التي أدت إلى انتقال الخلافة من السفيانيين إلى المروانيين الذين حاولوا تجنب آل البيت. وسنجد في فصل "زيد" القادم صبر هشام بن عبد الملك عليه ووصاياه لواليه على الكوفة أن يدفعه جهد المستطاع ويتخلص منه بدون حرب.

ولولا صورة الفاجعة الكربلائية لكان لشبيب موقع بارز في حركة المقاومة ضد الأموين وأعتقد أننا ظلمناه حين تركناه في زاوية معتمة، فهو مكافئ للحسين في البطولة ومتفوق عليه في خطط الحرب وكان يجب أن يُعرف ويُشهر حتى يأخذ المكان الذي يستحقه أمثاله من "أبطال العالم"...

زيــــد

ابن علي زين العابدين بن الحسين من أم هندية. أخوه الأكبر لأبيه محمد الباقر هو الإمام الخامس من سلسلة الأئمة الأثني عشر للشيعة الإمامية. ولد في المدينة سنة ٦٥ هـ، وتلقى فيها التحصيل الأدبي والديني على يد والده وفي حريم اسرته التي رعرعت معارفها الدينية الخاصة بها في منتبذ الحجاز. وعاش في ذلك المنتبذ حتى شب وتفقه. وليس لدينا تفاصيل عن حياته الشخصية أو نشاطه الاجتماعي أو الديني هناك. سوى أن مصادره تحدثت عن تلمذته لواصل بن عطاء، مطور المعتزلة عن القَدَرية، وكان واصل في البصرة، مما يفيد أن زيد لم يستقر في الحجاز وإنما ترحل في الأمصار. وتلمذته لواصل أوردها الشَهرستاني في "المِلل والنِحل"، لكن الشيخ محمد أبو زُهرة ينفي التلمذة لأنهما كانا في سن واحدة، واصل وزيد، ولأن أهل البيت كانوا قد سبقوا واصلاً في الكلام عن العقائد، ويعتبرها أبو زهرة علاقة مذاكرة ومدارسة (الإمام زيد وعصره ص ٤٠ - ٤١) وروايات الشهرستاني يصعب دحضها لشدة تدقيقه وخبرته الواسعة في تاريخ علم الكلام. وأعتقد أن زيد حضر مجالس واصل واستفاد من طروحاته المعتزلية دون أن يمنع ذلك تقارب العمر لأن أهل الفكر يتلمذون على بعضهم فيما خرج عن اختصاصهم، بل قد يفعلون ذلك ضمن

الاختصاص نفسه بحكم التفاوت في التحصيل والخبرة. والتعليم في الاسلام لم يقتصر على التلمذة من الصغير للكبير، ففي شطر واسع منه كان التدارس والتثاقف وتبادل المعرفة. وينبغي أن يكون اعتزال زيد من هذا المصدر لأن أوائل أهل البيت رغم خوضهم في العقائد لم يتوسعوا في أطروحات القدرية والمعتزلةبسبب منحاها الهرطقي.

وينقل ابن شاكر الكُتبي في "فوات الوفيات" عن كتاب مفقود في "الفرق الاسلامية" لابن أبي الدم أن الباقر اعترض علي أخيه الصغير بسبب "تتلمذه" لواصل لأن واصل كان يتناول (ينتقد) علياً بسبب حرب الجمل والنهروان ولأنه، واصل، كان يتكلم في القدر على خلاف مذهبهم(١/ ١٦٥).

وكان المعتزلة الأوائل، واصل بن عطاء وعمرو بن عبيد، يحملون ميول خارجية، مما قد يفسر انتقاد واصل لعلي بسبب حرب النهروان ضد الخوارج، أما حرب الجمل فأكثر المعتزلة يصوبون سياسة علي ضد عائشة وصاحبيها، وان كانوا لا يعتبرونهم بغاة لأنهم، كما يقولون، تابوا عما فعلوه. وجمهور المعتزلة يؤيدون علي في محاربة الأمويين بوصفهم ليس بغاة فقط، بل وظالمين. وينبغي أن يكون زيد قد وقف على هذه الاتجاهات عند حضوره حلقات واصل، وتأثر بها. ولم يردنا عنه رأي بخصوص الجمل والنهروان، ويبدو أنه تجنب الخوض فيهما، ولكن المهم في هذا هو مذهب زيد بخصوص السقيفة وخلافة الشيخين (أبو بكر وعمر) والذي خرج فيه على مسلَّمات أهله. وخلاصته أن علي بن أبي طالب أفضل من ابي بكر ومن بقية الصحابة. إلا أن أبا بكر فوضت اليه الخلافة لمصلحة رآها الصحابة. وأن أبا بكر وعمر لم يعمدا ظلم أهل البيت وإنما اجتهدا للأمة وليس لنفسيهما. وعندما كان الغلاة من الشيعة يردون عليه بأن عدم لوم

الشيخين يقتضي عدم لوم الأمويين مادام كلاهما قد أخذ الخلافة من أهلها كان يرد عليهم بأن المعيار هو العدل، وأن الأمويين ظَلَمة وليس مجرد غاصبين. وبموجبه، تكون خلافة أبو بكر وعمر صحيحة بصرف النظر عن طريقة الاستخلاف ووجود من هو أحق بها منهم. ويرجع هذا المذهب إلى اصلين، الأول اعتبار طريقة الاستخلاف مسألة شكلية والتعويل في تصويب خلافة شخص ما على سلوكه في الخلافة. وهو المبدأ الذي أوضحه سفيان الثوري، بقوله عن عمر بن عبد العزيز، "أخذ عمر الخلافة بغير حقها، ثم استحقها بالعدل"، والاشارة إلى أنه استُخلف بعهد من سليمان بن عبد الملك، وهو خليفة غير شرعي لا يُعتد بعهده. الثاني هو جواز إمامة (خلافة) المفضول مع وجود الأفضل لدواعي عملية وسياسية. وقد تمسك به القائلون بأفضلية علي، إلا أنهم صوبوا استخلاف ابو بكر. وهو حل وسط، عملي، للنزاع المذهبي حول الخلافة.. ويرجع تقريره إلى زيد، ومن البين انه لا يراعي عقائد الأثني عشرية، كما ترسمت ابتداء من أخيه محمد الباقر وجرى عليها بقية الأئمة الأثني عشر والطائفة التي قالت بإمامتهم.

تبنى مذهب زيد في الخلافة شاعر الشيعة السياسي المعاصر له الكميت بن زيد الأسدي، صاحب "الهاشميات"، فقال في مقطوعة من الهاشميات:

اهوى علياً امير المؤمنين ولا ... الوم يوماً ابا بكر ولا عمرا

ولا اقول وان لم يعطيا فَدَكاً ... بنت النبي ولا ميراثه كفرا

الله يعلم ماذا يأتيان به ... يوم القيامة من عذر إذا اعتذرا

وهذا هو موقف زيد بتمامه. إلا أنه يختلف عنه في قضية فَدَك، فالشاعر يراها من حق فاطمة وأن أبو بكر أخطأ في عدم ردها إليها، أما زيد فيصوب

رأي أبو بكر ويقول في رواية عنه لابن عساكر في "تاريخ دمشق" أنه لو كان مكان أبي بكر لحكم بمثل ما حكم به في فدك(٦/١٢ من التهذيب - في ترجمة زيد). وابن عساكر مؤرخ رصين وقليل التحامل لمذهبه الشخصي. كما أن ما نقله عن زيد غير مستبعد بالقياس إلى مجمل تفسيراته الخاصة به للقضايا الخلافية التي أخضعها لمنطقه السياسي متحاشياً المبالغة في التأويل أو التخريج لنصرة مذهب ديني بعينه. وبهذه النقطة أيضاً يخرج زيد على مسلمات الأسرة ذاهباً إلى حد تخطئة جدته وتصويب غريمها في مسألة أصبحت فيما بعد من أركان العقيدة الشيعية.

إن خروج زيد من الحجاز وإقامته أوقاتاً متفاوتة في الكوفة والبصرة والشام قد فتح ذهنه على أمور مغايرة لما كان عليه أهل بيته في الحجاز، ويدخل في ذلك إباحته للنبيذ على مذهب العراقيين وكان يشربه كما نقلت عنه مصادر الشيعة (المجلسي ١١/٥٤ من ط حجر ايران). وأحكام زيد الفقهية أقرب إلى العراقيين وبينهم أبو حنيفة منها إلى الفقه الشيعي بفرعيه الجعفري والاسماعيلي. على أنه حمل المبادئ المشتركة للشيعة الأوائل فيما يخص قضايا العدل وفق الكتاب والسنة والمساواة بين العرب والموالي، ومن ذلك إنكاره شرعة "زواج الاكفاء"، والمقصود منها عدم زواج العربية من غير العربي. ويرجع العمل بها إلى عمر بن الخطاب وان لم يقررها في نص، ثم تمسك بها الأمويون والفقهاء التابعون لهم. وكانوا يفرقون بين العربية وغير العربي بقوة السلطة إذا وقع الزواج بينهما. وقد استنكرها زيد كشرعة مخالفة للاسلام واعتبر العقد صحيحاً بصرف النظر عن أصل الزوجين. وقال أنها من مبادئ "أهل النخوة من العرب" وليست من مبادئ الاسلام.

وكانت لأئمة أهل البيت، عناية بفكرة المساواة بين العرب والموالي سجلت في فقههم كما في سلوكهم الاجتماعي. وكان زين العابدين، والد

زيد يتعمد مجالسة فقيه من موالي عمر بن الخطاب في المدينة تاركاً الفقهاء من أصول عربية أو حرة ومتحملاً اعتراضاتهم عليه. وغرضه من ذلك هو تأكيد المساواة بصرف النظر عن الأصل العرقي أو الاجتماعي.

دعا زيد إلى رفع السلاح ضد الأمويين واعتبره من شروط الإمامة. وهو شرط ذو أصل خارجي لأن الخوارج رهنوا شرعية الإمام بالخروج (حمل السلاح) كما اعتبروه من لوازم الانتماء للفرقة (ولو أن بعض شعبهم اللاحقة تساهلت مع القعدة (القاعدين عن القتال) من دون أن تلغي الشرط بالنسبة للإمام، الذي يتوجب أن يكون القائد العسكري للجماعة) كان زيد يقول: "ليس الإمام منا من أرخى عليه ستره إنما الإمام من شهر سيفه" (المجلسي ٥٦/١١) وكان والده زين العابدين قد أرخى عليه ستره بعد مذبحة كربلاء التي شهدها مريضاً فنجا من القتل، وتابعه على ذلك وريثه الباقر. ثم اتصل القعود حتى آخر الأئمة الأثني عشر. ويأتي اتجاه زيد في السلاح خلافاً لنهج والده وأخيه وورثتهم من الأئمة، ومن هنا اقترنت الزيدية بالفعل كما يقول الجاحظ واضافت إليه الزهد الذي اعتبرته من أقسام الفعل، ويشرحه الجاحظ بأن "أزهد الناس في الناس أرغبهم في الآخرة وآمنهم على نفائس الأموال وعقائل النساء وإراقة الدماء". (بيان مذاهب الشيعة. من مجموع رسائل السندوبي القاهرة ص١٧٨) والمراد أن الزاهد هو الفاعل، ايجاباً بحمل السلاح، وسلباً بالتعفف عن الأثراء والجنس والبطش، وقد عايش الجاحظ الحقبة الذهبية للزيدية.

يخلو تاريخ زيد من تفاصيل تخص نشاطه السياسي، وليس لدينا ما يدل على أنه سعى لتشكيل حركة سرية تمهد لوثوبه. لكن هناك ما يدل على أنه نشط في هذا الاتجاه وأن أخباره تناهت إلى الأمويين. وكان قد وفد على هشام بن عبد الملك في أمر شخصي، فواجهه بها هشام قائلاً أن أخباراً

بلغته بأنه "يذكر الخلافة ويتمناها" ويؤخذ من رده عليه أنه لم ينكر التهمة. وتقول الرواية أن مشادة كلامية حصلت بينهما، فأمر الخليفة بطرده من المجلس ثم أخراجه من الشام. وخرج زيد من مجلس الخليفة وهو يردد مع نفسه، "ما أحب أحد الحياة إلا ذل" (الطبري حوادث سنة ١٢١). ويروى أنه كان يتمثل في طريقه بهذه الأبيات:

شرده الخوف وأزرى به ... كذاك من يكره حر الجلاد

منخرق الرجلين بشكو الوجى ... تنكُبُه أطراف مَروٍ حداد

قد كان في الموت له راحة ... والموت حتم في رقاب العباد

(الجلاد: القتال، الوجى: ألم في القدمين من كثرة المشي، مرو: حجارة قاسية متشظية، وهي المعروفة اليوم بالكوارتز).

وتوجه زيد من الشام إلى الكوفة، فكتب هشام إلى واليها يوسف بن عمر الثقفي باشخاصه إلى بلده "لأنه لا يقيم في بلد غيره ودعا أهله إلا أجابوه". يقصد أنه كان يتمتع بتأييد جماهير الأمصار عدا بلده الحجاز، وكان أهل الحجاز قد انكفاؤا عن السياسية منذ القضاء على حركة ابن الزبير. والزام زيد بالإقامة هناك يقطع عليه طريق الحركة.

ويلفت النظر اكتفاء هشام بإبعاد زيد خلافاً للمتبع عند الأمويين وهو القتل الاستباقي. ويرجع ذلك إلى أنه كان يميل إلى معالجة الأمور بقليل من الشدة، وهو خليفة حصيف متوازن، ومقتصد في مسلكه السياسي وحياته الشخصية. وكان يسعى للتخلص من زيد بأقل كلفة لولا أن زيد كان قد حسم موقفه وعزم على الوثوب بأهل الكوفة وعموم العراق.

وبعد أن تبلغ الوالي يوسف بن عمر بأمر الخليفة. استدعى زيد وطلب منه مغادرة الكوفة إلى الحجاز، فتعلل بأسباب تمنعه من السفر، وكان يوسف

من عتاة الولاة وهو من قبيلة الحجاج ونده في البطش وسفك الدماء، إلا أنه التزم بأمر خليفته وأخذ بمداراة زيد. وأقام زيد في العراق بضعة عشر شهر، منها شهرين بالبصرة، وأرسل الدعاة إلى الموصل والسواد، وكان الوالي قد أرصد لمراقبته واحد من مخبريه المعتمدين، فأبلغه هذا بأنه يجتمع في منزلين لرجلين من أهل الكوفة، فوجه من يكبس المنزلين فلم يجده فيهما. وجيء بالرجلين فاستجوبهما ليقف على نوايا زيد. وتخوف زيد من ان يؤخذ، فاستعجل الظهور قبل الموعد المتفق عليه مع الكوفيين. ويبدو أن الوالي كان قد خردق جماعة زيد فاكتشف الموعد الجديد، وكان يوم الأربعاء، فأرسل مفارزه لجمع المشكوك فيهم من مقاتلي وقواد أهل الكوفة وحشرهم في المسجد الأعظم، وكان يتسع لبضعة آلاف. ونادى فيمن تبقى منهم أن يتوجهوا إلى المسجد، ومن تأخر قطع رأسه. وهكذا تم للوالي حصر القوة الأراس للكوفيين في المسجد. وكان ذلك يوم الثلاثاء. ثم أرسل مفرزة للقبض على زيد لكنه كان قد خرج من مكمنه مع خلصاء أصحابه. وعندما حل الموعد الجديد وكان فجر الأربعاء تجمع لديه مئتا رجل وسأل عن الباقين فبينوا له أنهم محصورون في المسجد الجامع. وعلم عندئذ أن سره قد انكشف. فأرسل من ينادي بشعاره. فجاءه بعض القواد ممن أفلت من الحصار، وهنا أشار عليه صاحبه نصر بن خُزيمة بالتوجه بالقوة التي عندهم إلى المسجد في محاولة لفك الحصار عمن فيه، فتصدت لهم قوة من الجيش الأموي كان معظمها من أهل الشام فهزمهم. وتقدم نحو المسجد حتى اقترب منه وكانت قوة أخرى من الجيش قد تمركزت فوق سطح المسجد ومعها قذائف من الحجارة الثقيلة فأخذوا يرجمونهم من فوق المسجد فتراجع زيد بعد أن يئس من اقتحام المسجد، إلى مواقع دار الرزق وسط المدينة، فتبعه جمع من جند الوالي فقاتلهم وهزمهم، ولكن بعد أن

قُتِل صاحبه نصر بن خزيمة، وفقد به ركناً هاماً من أركان قوته. وفي هذه المعركة، قتل من جنود الوالي من أهل الشام حوالي سبعين فانصرفوا منهزمين. وفي مساء نفس اليوم، توجهت إليه قوة أخرى أفضل تعبئة من السابقة، فحمل عليهم زيد في مقاتليه القلة فكشفهم فتراجعوا، وتبعهم إلى ضاحية المدينة ثم ألجاهم إلى شاطئ الفرات. واختلت صفوف الجيش وارتبكت خيولهم أمام هجمات صاعقة أخذ يشنها عليهم من جهات مختلفة مستفيداً من تعقد دروب المدينة وضيق بعضها، وكان مقياس دروب الكوفة عدا شوارعها الأرأس في حدود سبعة أذرع. وإذ رأى يوسف بن عمر ضعف الشاميين أمام الضربات التي تلقوها من جماعة زيد، عبأ له قوة منتخبة من أتراك آسيا الوسطى مدربين على الرمي بالسهام. وكان الأمويون قد استخدموا الأتراك في تشكيل أجهزة الشرطة والسجون لعدم اطمئنانهم إلى العرب الذين استعصى ترويضهم في البداية. كما استخدموهم في الجيش. ورغم ولاء أهل الشام للأمويين فقد وجد هؤلاء أن الاعتماد على فصائل ضاربة من الأتراك أضمن لهم في الساعات الحرجة. وداهمت القوة التركية زيد واصحابه، فجمدت حركتهم، وحاول دفعهم إلى خارج المدينة فاستعصوا عليه. وقتل في هذه الأثناء ركنه الثاني بعد نصر بن خزيمة وهو معاوية بن اسحق الأنصاري. واستمر القتال مع الأتراك حتى العشاء وزيد ثابت في موقعه فأصابه سهم في جبهته اليسرى. فانحاز بمن معه إلى منزل لبعض أنصاره. وجاءوه بطبيب. فلما تفحص السهم وجده قد بلغ الدماغ فأعلمه أنه ان أخرج السهم سيموت، فقال له انزعه! وذلك لشدة الألم فنزعه الطبيب فمات في الحال. واعتبرت الحركة منتهية من تلك اللحظة.. وبقي على أصحابه تدبير دفنه في مكان سري حتى لا ينبشه الأمويون فدفنوه في مجرى ماء. لكن الأمويين اكتشفوه فنبشوه وصلبوا

جثته في كناسة المدينة بعد أن قطعوا رأسه. وانسحب ابنه يحي إلى خارج الكوفة كما سنبينه لاحقاً.

بعد مقتل زيد وانفضاض حركته، خطب يوسف بن عمر في المسجد الجامع فندد بأهل الكوفة.ونقتبس الفقرات التالية من خطبته، كما رواها الطبري في حوادث سنة ١٢٢ مستكشفين دلالاتها:

ـ "ابشروا يا أهل الكوفة بالصغار والهوان، لا عطاء لكم عندنا ولا رزق. ولقد هممت أن أخرب بلادكم ودوركم وأحرمكم أموالكم. أما والله ما علوت منبري الأأسمعتكم ما تكرهون، فإنكم أهل بغي وخلاف. وما منكم أحد إلا من حارب الله ورسوله. ولقد سألت أمير المؤمنين أن يإذن لي فيكم ولو أذن لقتلت مقاتلتكم (مقاتليكم) وسبيت ذراريكم".

تكشف الخطبة عن جملة نقاط في مجرى الحدث:

ـ ١ ـ حالة التمرد التي حكمت سلوك الكوفيين منذ الخلافة الأموية مع صيرورة الكوفة والبصرة مركز المعارضة العربية أولاً، والاسلامية أخيراً.

ـ ٢ ـ وتؤكد خطأ الرواة الذين ألقوا تبعة الفشل على غدر الكوفيين وخذلانهم زيد، فلو كان الأمر هكذا لخاطبهم الوالي بلغة غير هذه. وكما تبين من عرض مجريات الوثبة، فإن الحصار الذي ضربه عليهم يوسف بن عمر في المسجد وأماكن أخرى من المدينة قد حال دون ألتحاقهم بزيد في الموعد المضروب بينه وبينهم. هذا مع فشل زيد في فك الحصار لقلة من معه أمام جيش الدولة الجرار.

ـ ٣ ـ مفارقة الوالي الدموي والخليفة المتحفظ. وتدل الخطبة على أن هشام هو الذي حمى أهل الكوفة من عواقب الحركة بحكمته واعتداله، مقابل والي من طراز الحجاج.

بقي جسد زيد مصلوباً في الكوفة حتى مقتل ابنه يحي في خلافة الوليد (الثاني) الذي أمر يوسف بن عمربإنزاله وإحراقه. ونفذها يوسف بإضافة من عنده، إذ أمر أن ينثر قسم من رماده في نهر الفرات والقسم الآخر في المزارع. وقال لأهل الكوفة أنه فعل ذلك حتى يجعلهم يشربونه في مائهم ويأكلونه في طعامهم[1].

برنامج زيد وأصناف مؤيديه

أورد المجلسي خطاب لزيد ندد فيه بالأمويين وعدد مظالهم، ويجمع الخطاب ما جرت عليه المعارضة العربية ثم الاسلامية بخصوص الأمويين مع تفصيلات تناولت قضايا ملموسة في زمانه، الذي يستغرق عهد يزيد بن عبد الملك وأخيه هشام. وفيما يلي بعض النقاط التي سجلها على السياسة الأموية (١١/٥٩ ـ ٦٠).

ـ ١ ـ توارث الخلافة، على الضد من مبدأ الشورى.ويبدو زيد هنا غير موافق على الأصل الشيعي بفرعيه الاثني عشري والاسماعيلي فيما يخص التوارث في الإمامة. ومن الملحوظ على أي حال أن المبدأ لم يكن قد تبلور في الوسط الشيعي آنذاك، وليس لدينا ما يدل على أن والده وأخاه كانا يقولان به.

ـ ٢ ـ جباية الزكاة بوسائل غير شرعية وتوزيعها على غير مستحقيها، وهم الفقراء.

ـ ٣ ـ حرمان الفقراء وابناء السبيل (المشردين والمسافرين المنقطعين عن أهلهم) من حقوقهم في الفيء والخمس اللذين يشملان موارد الدولة من غير الزكاة، ويفهم منه أن زيد يرى للفقراء حقوق أخرى غير الزكاة خلافاًللمقرر في الشريعة.

ـ ٤ ـ فساد الحكم المتمثل في الرشوة والمحسوبية واستخدام غير الأمناء.

ـ ٥ ـ تسليط المجوس. ويقصد بهم أتراك آسيا الوسطى الذين جندوا في الجيش والشرطة.

ـ ٦ ـ تجهيز الجيوش، ولعل المقصود، تجمير الجيوش، ويعني عندئذ تجميد المجندين في جبهة الفتوحات وقطعهم عن أهاليهم.

ـ ٧ ـ التخليد في المحابس، ويعني السجن بدون مدة محددة.

ويأتي برنامج زيد لتصحيح هذه الأوضاع. وقد تضمنه نص البيعة كما جرت العادة في الحركات المسلحة آنذاك.ونص البيعة كما رواه الطبري (حوادث ١٢٢ هـ):

"أنا ندعوكم إلى كتاب الله وسنة نبيه وجهاد الظالمين والدفع عن المستضعفين واعطاء المحرومين وقسمة الفيء بين أهله على السواء ورد الظالم واقفال المجمر ونصرنا أهل البيت على من نصب لنا وجهل حقنا".

اقفال المجمّر (بتشديد الميم)، إعادة المجندين في جبهة الفتوحات إلى أهلهم، وكان الأمويون قد اتبعوا هذه السياسة في التجنيد منذ عهد معاوية. وإليها يشير مجند خاطب معاوية محتجاً على ذلك: "أأجمرتنا إجمار كسرى جنوده". في إشارة لقاحية إلى أسلوب التجنيد عند الساسانيين والاستشهاد بكسرى كمثال للسلطان المرفوض من اللقاحيين. واقفال المجمر هنا مطلب راهن ينضاف إلى المطالب المشتركة بين حركات المعارضة للأمويين كما تضمنه نص البيعة.

يروي الطبري عن هشام أنه بين في أوامره وبياناته لوالي الكوفة نوعية اتباع زيد فقال: "لا يخف معه إلا الرعاع وأهل السواد"، أي الفلاحين وعوام المدن، وهم المشمولين بعبارة: "الدفع عن المستضعفين واعطاء

المحرومين" في نص البيعة.

ولم يذكر هشام فئة المعنيين بمطلب اقفال المجمّر، ربما لأن معظمهم من العرب وهو يريد التهوين من أمر زيد والتقليل من قيمة اتباعه.

وحظي زيد بتأييد الكميت، لكنه اعتذر عن المشاركة في القتال. وكان صريحاً معه إذ كتب إليه يدعوه إلى نصرته وذكره بقوله في احدى هاشمياته:

لا أبالي إذا حفظت أبـــ ـــا القاسم فيكم ملامة اللوام

فرد عليه ببيت من هاشمية أخرى:

تجود لكم نفسي بما دون وثبة تظل لها الغربان حولي تحجل

مؤكداً بانه ليس رجل سيف، أي أنه ليس من فئة الشعراء الفرسان بل شعراء السياسة الخلّص، أو القعدة كما يسميهم الخوارج.

وبعد مقتل زيد رثاه الكميت بأشعار باردة، عبر في بعضها عن ندمه لعدم ألتحاقه به فقال معترفاً بالجبن:

دعاني ابن النبي فلم أجبه ألهفي لهف القلب الفروق (الخائف)

وبعث زيد إلى ابو حنيفة وكان يقيم في الكوفة مندوب عنه يطلب نصرته فأبلغه بتأييده واعتذر عن المشاركة في القتال، إلا أنه قدم له دعم مالي كبير، يتراوح بحسب الروايات ما بين عشرة آلاف درهم وثلاثين ألف دينار. وأصدر فتوى بنصرته ضد "اللص المتغلب المتسمي بالإمام والخليفة هشام بن عبد الملك" ـ الحدائق الوردية ١٤٤/١ مقاتل الطالبين فصل زيد بن علي ـ

وانتشرت، بعد مقتل زيد، حكايات تعلن عن تعلق العوام به، فقيل أنه كان يقاتل وفوقه سحابة بيضاء تظلله من الشمس.ونسي واضعو الحكاية أن

وثبته كانت في الشتاء، وشتاء الكوفة بارد ويتطلب التدفئة وليس التبريد. وقد ذكر الطبري أن ليلة ظهوره كانت شديدة البرد... وورد أيضاً أنه عندما صُلب تدلت بطنه إلى الأسفل لتغطي عورته في معجزة أخرى صاغها الخيال الشعبي الذي استفزه بقاء زيد مكشوف العورة.

وايده ابن أخيه جعفر الصادق حسب رواية للمجلسي تقول أن أحد أتباع زيد استطاع الهرب من الكوفة والتوجه إلى الحجاز لينقل خبره إلى جعفر الصادق وسأله جعفر كم قتل بنفسه من العدو فقال ستة، ثم سأله مستدركاً: لعلك شاك في دمائهم؟ فأجابه، لو كنت شاكاً ما قتلتهم، وعقب جعفر:اشركني الله في تلك الدماء... (٤٧/١١).

وتعاطف الخوارج مع زيد. ورثاه شاعرهم حبيب بن خُدرة (أو جدرة)، وهي المرة الوحيدة في تاريخ الخوارج يتعاطفون فيها مع زعيم من أبناء علي بن أبي طالب.

ما بعد زيد

تشكلت الحركة الزيدية بعد مقتل زيد لتواصل رسالته، وكان أول الثائرين باسمه ابنه يحي الذي انسحب من الكوفة بعد دفن والده باتجاه المشرق، ومعه عشرة من أصحابه. واستطاع اختراق المسالح الأموية على الطريق بين الكوفة وخراسان، ثم بلغ مقاطعة الجوزجان (بضم الميم) من أعمال أفغانستان الحالية. ومضت ثلاث سنوات قبل أن يفاجئ ولاة المشرق الأمويين بوثبة مسلحة مع جمع من أهالي الجوزجان. فوجه إليه نصر بن سيار، حاكم خراسان، جيشاً لمحاصرته قبل أن يستفحل أمره، ودارت معركة صغيرة انتهت بقتله وعدد من أصحابه وتفرق الباقين. ويحتمل أن يكون المنسحبون من اصحاب يحي قد توجهوا إلى الصين حيث تتحدث

المصادر العربية عن لجوء جماعة من الثائرين الشيعة أواخر أيام بني أمية إلى هناك واقامتهم في جزيرة تقع على مصب نهر اللؤلؤ/ المار بمقاطعة قواندونغ وحاضرتها قوانغ تشو التي سماها الاوروبيون كانتون. ومع الأخذ في الحساب أن تحرك يحي هو الوحيد الذي قام به الشيعة في تلك الأصقاع أواخر الأمويين. فيمكن ترجيح أنهم المقصودون بالرواية المذكورة. وكان أهالي الجوزجان قد تعلقوا بيحي وناصروه. ويذكر أبو دُلف، الذي زار الجوزجان في القرن الرابع الهجري أن أهاليها كانوا يتطيرون من نهر يجري في ناحيتهم، ولما سأل عن السبب قالوا له أن السيف الذي قُتل به يحي بن زيد غسل في هذا النهر... (الرسالة الأخرى ط موسكو ١٩٦٠).

قاد الزيديون حركات الشيعة المسلحة طوال الحقبة الممتدة ما بين ظهور زيد وأواسط القرن الثالث قبل أن تظهر الاسماعيلية لتأخذ المبادرة منهم، بينما أخلد الجناح الاثني عشري إلى العمل السلمي حتى الإمام الحادي عشر وحلول فترة الغيبة التي شهدت تبلور هذا الجناح في طائفة دينية خالصة. وقد توصل الزيدية إلى إقامة ثلاث كيانات لهم في مطارح متباعدة من العالم الاسلامي هي:

ـ ١ ـ دولة الادارسة في المغرب، أسسها ادريس بن عبد الله بن الحسن الثاني بن الحسن بن علي. وكان قد انسحب إلى المغرب بعد فشل حركة البصرة بقيادة أخيه ابراهيم، وبايعه أهل المغرب إماماً. وبعد اغتياله بتدبير من هارون الرشيد، تولى ابنه ادريس الثاني الحكم هناك. وهو الذي استعصم مدينة فاس التي صارت في عهدهم من حواضر المغرب، والعالم الاسلامي، الكبرى، ولم يلتزم حكم الادارسة بمبادئ زيد فكان وراثياً واتخذ شكل النظام الملكي، لكنه لعب دور هام في إلحاق المغرب بركب الحضارة الاسلامية.

ـ ٢ ـ زيدية اليمن، وقد وجدت هناك تربة خصبة وأقامت لها سلطنات

وراثية متقطعة بدءاً من القرن الثالث ختمت بأسرة حميد الدين التي أسقطها عبد الله السلال عام ١٩٦١ . وخلافاًللأدارسة، اتسم زيديو اليمن بالتدين المفرط مع نزوع ارهابي يكرس الفاشية الدينية، والعقائدية عموماً. ولم يقدم الزيديون شيء لسيرورة التمدين في اليمن، ويحمّلهم المؤرخ المعاصر محمد علي الشهاري مغبة قطعْ اليمن عن مجرى الحضارة الاسلامية بالكيانات الانعزالية التي اقاموها في تلك الربوع الهامة من العربيا. (حوار حول حركة الأحرار اليمنين/ ص ٦٧).. ويسجِّل لأسرة حميد الدين الزيدية، على أي حال، محافظتها على استقلال اليمن وشدة عدائها للغربيين مع كونها أيضاً أول حكومة عربية تقيم علاقات مع الاتحاد السوفييتي في بواكيره الفتية الأولى بينما بقيت ممتنعة عن فتح سفارات للدول الغربية...

ـ ٣ ـ دولة طَبَرِستان، أسسها الحسن بن زيد من أحفاد زيد الأكبر عام ٢٥٠ هـ في شمال ايران الحالية بعد وثبة ناجحة انتهت بطرد العباسيين منها. وكان سببها المباشر اعتداء الوالي العباسي على رعاة المقاطعة وفلاحيها واستيلاؤه على مزارعهم ومراعيهم التي كانت تستثمر جماعياً من قبلهم، فنظم الفلاحون والرعاة صفوفهم للرد على اجراءات الوالي، وكان الحسن بن زيد يقيم في الري، قرب طهران، يتحين الفرص للوثوب على العباسيين فاتفقوا على استقدامه ليقود حركتهم وأرسلوا إليه رجلين منهم بايعاه في السر وقدما به إلى جبال طبرستان. واستعاد الأهالي مزارعهم ومراعيهم الجماعية حيث حافظ اقتصاد المقاطعة على منحاه المشاعي السابق للاعتداء العباسي، وقد جرت دولة طبرستان على مبادئ زيد وكان الحكم فيها لكتلة الدعوة الزيدية دون مراعاة لمبدأ الوراثة. وهو نفس النسق الذي جرى عليه الحكم القرمطي شرق إلعربيا. ووصف المؤرخون حكام طبرستان الأوائل بالعدل المطلق في إدارة دولتهم إلا أن نظامهم الاقتصادي كان أقل وضوحاً

وتبلوراً من نظام القرامطة. وقد أدير على أسس مختلطة من أحكام الشريعة والتقاليد المشاعية للمقاطعة.

عاشت دولة طبرستان نحو مئة سنة وسط حروب دفاعية متواصلة شنها الولاة العباسيون والمتغلبون من أمراء الحرب في تلك النواحي، واختلت أمورها في سنواتها الأخيرة فحكمها أشخاص من طراز زيدية اليمن اتسموا بشدة التدين والقسوة على مخالفيهم في العقيدة كالاسماعيليين.

من ذيول حركة زيد الأول، كانت فتنة المقنع الخراساني الذي ثار على المنصور في أوائل حكمه، وهو معدود في الباطنية والمزدكية، ويقول ابن الأثير أنه كان ينكر قتل يحي بن زيد، وادعى أنه سيقتل قاتليه (١٣/٦ ط بيروت ١٩٨٢) وانكار قتل يحي يعني أنه حي يرزق ولكن لا يراه الناس، وهو اعتقاد يتردد بخصوص القادة الذين يحظون بتأييد العامة ثم يقتلون فتنكر العامة قتلهم. وكان من هؤلاء القائد الزيدي يحي بن عمر الذي ثار على العباسيين في الكوفة عام ٢٥٠ هـ وأيده عوام بغداد، فخرجوا في مظاهرات عند المجيء برأسه إلى الخليفة وهم يهتفون.

ما قُتل ولا فر ولكن دخل البر

وتكرر ذلك عند عوام بغداد لما قتل عبد الكريم قاسم على يد الانقلابيين عام ١٩٦٣ وأشاع العامة حينها أنه لم يقتل وإنما غاب (كما غاب يحي بن عمر) وأنه سيعود في الموعد المقدر له. ولهذا المعتقد أصل في القرآن الذي أنكر صلب المسيح وقال أن المصلوب كان شبهه وليس هو.

وفي نص ابن الأثير ألتباس راجع إلى قول المقنع أنه سيقتل قاتليه لأنه اعتراف ضمني بأنه قتل، ولو أن العبارة تتأول بكون المقصود بقاتليه أعداءه الذين قاتلوه أو زعموا أنهم قتلوه.

وهناك علاقة نسب بين حركة زيد وثورة الزنج في جنوب العراق عام ٢٥٥ هـ. وكان قائدها علي بن محمد قد انتسب إلى زيد من جهة الأب. وسلسلة نسبه: علي بن محمد بن أحمد بن عيسى بن زيد. وفي السلسلة أبوان من المختفين هما عيسى بن زيد الذي اشترك في وثبة البصرة ضد المنصور واختفى بعد فشلها وعاش مختفياً إلى نهاية حياته في خلافة المهدي بن المنصور، وكان قد ولد له ابن في مختفاه فجيء به إلى المهدي بعد وفاة والده. وكان اسمه أحمد، فضمه المهدي إلى عائلته وتربى عندهم ثم سجنه الرشيد. وتحايل الزيدية لاخراجه من السجن باستعمال البنج لتخدير السجانين، وخرج أحمد ليعيش مختفياً حتى خلافة المتوكل حيث توفي. وفي نسب صاحب الزنج خلاف، ولو أن الطعن جاء من خصومه، وقد صححه بعض النسابين من ذوي الخبرة بآل ابي طالب. وينتمي صاحب الزنج من جهة الأم إلى محمد بن حكيم الأسدي أحد الخارجين مع زيد في الكوفة وهذا النسب لا خلاف عليه بين المؤرخين. ولم يكن صاحب الزنج زيدي المذهب إنما هو تأصيل مشترك لخط المعارضة والمقاومة في الاسلام.

مصادر عن زيد

- • - الطبري "تاريخ الأمم والملوك" حوادث سنتي ١٢١ و ١٢٢ وللطبري عدة طبعات كلها في مصر.

- • - المسعودي - "مروج الذهب" - فصل هشام بن عبد الملك - ولمروج الذهب عدة طبعات كلها في مصر.

- • - أبو الفرج الأصفهاني - "مقاتل الطالبيين" فصل زيد بن علي ط القاهرة ١٩٤٩

- • - ابن الأثير - "الكامل في التاريخ". حوادث ١٢١ و ١٢٢ هـ وله عدة طبعات في مصر ولبنان.

- • - الشهرستاني "الملل والنحل" الفصل المتعلق بفرق الشيعة. وله عدة طبعات.

- • - ابن عساكر "تاريخ دمشق" تهذيب عبد القادر بدران. ترجمة زيد في جرف الزاي.

- • - المجلسي "بحار الأنوار" ط ايران حجر/ ١٣٠٥ هـ المجلد ١١ وصدرت له مؤخراً طبعة حديثة في ايران.

- • - حميد بن أحمد المحلي - "الحدائق الوردية في تاريخ الأئمة الزيدية" من مؤلفات السابع الهجري ط صنعاء ١٩٨٢

مصادر معاصرة

- • - "تاريخ الكوفة" للبراقي حسين بن أحمد ط النجف وفيه تفاصيل وافية عن زيد وحركته وحربه في الكوفة.

- • - "زيد الشهيد" لعبد الرزاق المقرم - ط النجف -.

- • - الإمام زيد وعصره" للشيخ الازهري محمد أبو زُهرة / القاهرة.

ضبط بعض الاسماء:

أبو دُلَف، كعمر،
الجوزجان بضم الجيم وفتح الزاي.
طبرستان بفتح الطاء والباء وكسر الراء
قوانغ دونغ، قاف حميرية ساكنة
قوانغ تشو، قاف حميرية ساكنة.
المقرم، قاف حميرية مع راء مشددة مفتوحة.
أبو زهرة، بضم الزاي.
المحلي بتشديد اللام نسبة إلى جزر "محل ديب" المحرفة عند الاوروبيين إلى مالديف.

تذييل

- ١ - حول اللجوء إلى الصين، كان الهاربون من مطاردة الأمويين والعباسيين الأوائل

يتجهون نحو الشرق للافلات من الملاحقة خارج حدود دار الاسلام. وكان الملاذ المفضل لهم اما الهند وإما الصين. وحسب الحكم الشرعي فالمسلم لا يجوز له العيش في دار الكفر، لكن حدث تفريق عملي، لم ينص عليه في الفقه، بين دار الكفر ودار الحرب وهما سواء في الحكم الشرعي. وقد نُظر إلى الصين والهند بوصفهما "دار كفر" لا "دار حرب" وتمثل الصين والهند من هنا الاتجاه الواقعي للسياسات الاسلامية التي كان عليها البحث عن مخرج عملي لشرعة الفتح يسمح بتسليس العلاقة مع دول غير مسلمة لكنها ليست محاربة. وبقي هذا الدمج قائم بخصوص اوروبا. ومن هنا كان لجوء الأندلسي إلى المجال الاسباني بمثابة ارتداد، بينما حافظ اللاجئون إلى الهند والصين على عقائدهم والتزاماتهم كمسلمين إذ لم يكن لدى حكام البلدين حاجة لتوظيفهم في صراع لم يكن قائم مع الدولة الاسلامية.

- ٢ - في طريقة توزيع رماد زيد وتفسيرها يتمثل خيال ارهابي يصدر عن جلاد ذكي واسع الخيال، وهو مسبوق فيها بابن عشيرته الحجاج، الذي هدد أهل الكوفة بتلك العبارة البليغة: "أني لأرى رؤوساً قد أينعت وحان قطافها". وفي العصر الحاضر. صدر الجلادون الانجليز في الهند عن خيال مماثل، حين كانوا، كما يذكر كارل ماركس في متابعاته على الأحداث بجريدة "تريبون". يعاقبون الممتنعين عن دفع الضرائب من الهنود بحشر قطط صغار في صدور نسائهم، ويتناغم هذا الاسلوب مع الشبق السادي للجنسانية الغربية، لكنه يوميء أيضاً إلى تطور ثقافي ينظر إلى العنف والرعب كموضوعات مفضلة للفن، مما تخصصت فيه السينما الامريكية (مدرسة هيتشكوك وغيره)، أو ما تعبر عنه فنونها الموسيقية كالروك اندرول وموسيقى الجاز. ويقف المرء على مبالغة في تفنين الرعب والعنف من خلال الخلفيات المسرحية المصاحبة للغناء والموسيقى في المسارح أو شاشات السينما أو التلفزيون في اوربا وامريكا الشمالية، وقد انساق بعض فنانينا ونقادنا الفنيين للأسف، مع هذه الموجة الشاذة، وصاروا يتحدثون عن عبقرية هيتشكوك وأفلام الرعب والعنف الامريكية كموضوعات طبيعية في تطور الفن المعاصر. مع أن هذه النزوعات التي تتبناها دول الرأسمالية الاحتكارية في الغرب تشكل، باعتراف بعض علماء الاجتماع والنفس والاجرام، أحد أهم العوامل في الجنوح المتزايد إلى العنف الفردي داخل المجتمعات الغربية.

الحارث بن سريج

قائد من بني تميم عاش في خراسان ضمن الموجات العربية التي استوطنت تلك الربوع بعد الفتح. لم يرد عنه شيء قبل ظهوره عام ١١٦ هـ. وتقول مصادره أنه كان من المرجئة (بضم الميم) وهي من الفرق التي نشأت في الآبان الأموي وعرفت بنزعة سلفية متشددة تقدم الايمان على العمل وتعتبر العقيدة كافية وحدها لنجاة المسلم يوم القيامة واتخذت موقف تجاه النزاعات التي استعرت بين الصحابة يقوم على عدم الخوض فيها واعتبار الصحابة كلهم على حق وأن الفصل فيما طرأ بينهم مُرجأ إلى يوم القيامة ليحكم فيه الله. والمرجئة بهذه الأقوال هي السلف المباشر لأهل السنة التي تبلورت كفرقة في غضون الثالث الهجري. ومن التناقض أن يقوم صاحب هذا المذهب بأفعال كالتي قام بها الحارث بن سريج كما سنعرضها لاحقاً. فمن المحتمل أنه كان يقول بإرجاء الصحابة دون سائر أقوال المرجئة. ويصدر مثل هذا الرأي في الغالب عن اعتبارات سياسية تبعث عليها الرغبة في تجميع أطراف مختلفة حول هدف مشترك. فهو قد لا يكون مرجئي بالمعنى العقائدي.

كانت خراسان ترزح، شأن سائر الولايات،تحت عسف الولاة الأمويين وانفلاتهم في التنكيل والنهب. وكان نصيب الناس من هذه السياسة

متكافئ يعم العربي والأعجمي والمسلم والذمي، فضلاً عن أهل الأقاليم المستهدفة بحروب الفتح ممن كانوا لا يزالون على وضعهم السابق لوصول المسلمين فلم يدخلوا في الاسلام كما لم يقبلوا عقد الذمة. ويسمى هؤلاء في المصطلح الاسلامي كفار أو مشركين.وقد ضرب الأمويين في معاملتهم لهذه الفئات المختلفة كافة التقاليد الموروثة عن الاسلام والجاهلية كما خرقوا جميع قواعد الحروب التي روعيت في حقبة النبي وخلفائه الأربعة.

أعلن الحارث بن سريج خروجه على الأمويين عام ١١٦ هـ وكان واليهم على خراسان أسد بن عبد الله ثم نصر بن سيار وهو آخر ولاتهم. وكان اسم خراسان يشمل أجزاء من ايران الشمالية وأجزاء من آسيا الوسطى وهي أكبر ولايات المشرق أيام الأمويين. وانضم إلى الحارث جهم بن صفوان، أحد متكلمي القرن الأول ومؤسس فرقة الجهمية وهي من الفرق العقلانية القريبة من المعتزلة. وكان متكلمي الأوان الأموي، وهم المؤسسين الأوائل لفرق علم الكلام، معارضين أشداء للسياسة الأموية، وتبلورت أفكارهم التأسيسية في الصراع الدامي الذي خاضه جمهور المسلمين ضد الحكم الأموي.

وتلقى الحارث دعم الشيعة في العراق فأرسل إليه شاعرهم الكميت بن زيد الأسدي قصيدة يبلغه وأصحابه من أهل مرو تحيات الشيعة في المصرين (الكوفة والبصرة) ويوصيهم بالجد والحزم وعدم المساومة أو الاغترار بوعود الولاةويعتذرإليهم لعجز شيعته عن اسنادهم عسكرياً بسبب ما هم فيه من الضيق والحصار.

وتحالف الحارث مع الوثنيين في آسيا الوسطى الذين عانوا من همجية الفاتحين الأمويين. وكان يقودهم ملوك صغار، إذ كانت آسيا الوسطى

خاضعة للتجزئة القبلية. وذكر الطبري من حلفائه خاقان أحد ملوك تركستان قبل الفتح. وقال انه دعم الحارث بخمسة آلاف برذَون (دابة كالبغل) وخاضا حروب عديدة ضد الولاة الأمويين في تلك البقاع. ومنهم أيضاً كورصول الذي قاتل بجماعته إلى جانب الحارث ضد نصر بن سيار وقتل في احدى المعارك. وكان سلوك الحارث موضع نقد السلفيين المسلمين في الأزمنة التالية واستغله ابن حزم للطعن في الفرق الغير سنية التي سميت "فرق الضلالة" وقال: ان الحارث بن شريج خرج بزعمه منكراً للجور ثم لحق بأرض الترك (الوثنيين آنذاك) فقادهم إلى أرض الاسلام فأنهب الديار وهتك الأستار (الفصَل ٢٢٧/٤)، كذلك استغله حكام خراسان فصاروا يستعبدون الأسرى من جيش الحارث وذراريهم. ويروى أن جديع الكرماني، أحد قواد أسد بن عبد الله، فتح حصناً للحارث فقتل مقاتليهم وسبى عامة أهله من العرب والأعاجم وباعهم في سوق بلخ (٤٤٠/٥ ط الاستقامة). وكان أسرى الثائرين من المسلمين لا يسترقون وإنما يقتلون أو يفرج عنهم. لأن الاسترقاق في الشريعة مخصوص بمقاتلي الكفار. ويرجع اتخاذ هذا الاجراء في الحروب مع الحارث إلى وجود مقاتلين غير مسلمين في صفوفه.

بلغ جيش الحارث ستين ألف مقاتل وتمكن من انتزاع أربع مدن كبرى في خراسان من الأمويين هي بلخ، الجوزجان، الطالقان، ومرو الروذ. وتقدم لاحتلال مرو وهي حاضرة خراسان ومقر الوالي فانكسر أمام القوة المركزية للأمويين وانسحب بفلول جيشه، وكانت ثلاثة آلاف، إلى جهات من آسيا لوسطى كانت لا تزال في منأى عن جيوش الفتح. وعاش الحارث مع صحابه لاجئاً لدى حلفائه الوثنيين ما بين اثنا عشر وثلاثة عشر سنة إلى أن حدثت ثورة القدرية بقيادة يزيد الناقص فكتب إليه يزيد يستدعيه للعودة

والتعاون، وأعاد إليهم أموالهم التي صودرت مع من استرق من عوائلهم وأسراهم. وقد وصل الحارث إلى مرو /عام ١٢٧ ولم يلبث إلا قليلاً حتى جاء الخبر بوفاة يزيد واستيلاء مروان الحمار على الخلافة. وفهم الحارث من ذلك أن ثورة القدرية قد انتهت فاستعد للمنازلة من جديد وعسكر بجماعته في ناحية مرو ثم كتب إلى نصر بن سيار أن يجعل الأمر شورى. ويقصد بهذه العبارة نقض بيعة الخليفة القائم واختيار خليفة من عامة المسلمين بالاتفاق لا بالوراثة. ورفض نصر، فدعاه الحارث إلى المناظرة بتحكيم فقيه يدعى مقاتل بن حيان مع جهم بن صفوان، المار ذكره، فقضى الحكمين بأن يعتزل نصر ويصير الأمر شورى فلم يقبل بنتيجة التحكيم. وبدأ الحارث نشاطات موسعة لكسب الناس إلى جانبه وطلب من صاحبه جهم بن صفوان أن يكتب سيرته لتقرأ على الجمهور، فكانت السيرة تقرأ في طريق مرو وفي المساجد فتداعى الناس إليه حتى قرئت على باب نصر بن سيار. والمقصود بسيرة الحارث سلوكه الشخصي وأهداف حركته. وكان الحارث على شاكلة نظرائه من المعارضين يعيش حياة بسيطة ولا يملك شيء خاص به دون الناس، ويقول الطبري أنه كان يقتصر في طعامه على لون واحد. واهتم بسلوك مقاتليه فنهاهم عن النهب وأخذ الغنائم عدا السلاح والدواب التي تعود للدولة والجيش. أما أهدافه فهي أهداف المعارضة التي تلتقي عليها أطرافها بصرف النظر عن مذاهبها الكلامية والفقهية. مع التأكيد على قضايا معينة تكون ملحة لحركة دون أخرى، وبالنسبة للحارث بن سريج كان من القضايا الملحة فظائع الفاتحين الأمويين ضد أهالي البلاد المفتوحة مما انعكس في دعم الأهالي لتحركه على النحو الذي رأيناه. وقد حظي الحارث بأوسع التفاف حظي به أي ثائر في الابان الأموي ولم يتخلف عن تأييده إلا الخوارج الذين عرفوا بضيق الأفق العقائدي وضعف

النزعة الجبهوية. وامتد نفوذه إلى صفوف الجيش الأموي. ويقول الطبري أن نصر بن سيار عرض على الحارث بن سريج مساعدة مالية بمئة ألف دينار وأن يعينه والياً فلم يقبل. وقال له: خرجت من هذه المدينة منذ ثلاث عشر سنة انكاراً للجور وأنت تريدني عليه؟ واشترط عليه للتعاون معه القيام بالعدل والسنة. فلم يوافق نصر. وبنتيجة ذلك انضم إلى الحارث ثلاثة آلاف من جنود نصر (٦٠٦/٥). ومن عادة المؤرخين الاشارة إلى السبب المباشر للوقائع. وهو غير كافي لتفسيرها. فانضمام ثلاثة آلاف من جيش السلطة إلى معارض لا يتم بهذه السهولة، بل يجب أن يكون مسبوق بنشاط دعائي داخل الجيش شرحت فيه أهداف الحارث ومزاياه الشخصية كقائد. ويفترض أن يكون هذا النشاط ضمن التحرك الذي قرئت فيه سيرته على ذلك النطاق الواسع الذي أوصلها إلى أبواب الوالي.

استغرقت الحركة في هذا الطور، وهو الأخير، عامي ١٢٧ و ١٢٨ وخاضت في أثنائه معارك متفاوتة الشدة والحجم وقد أسر في احدها زعيم الجهمية وأعدم على يد مدير شرطة خراسان سلْم بن احوز، الذي حظي فيما بعدبثمين السلفيين المسلمين رغم أنه لم يقتله بدافع ديني. وجهم بن صفوان أصله من سمرقند وهو من شهداء المثقفين الذين يوفقون إلى التطابق مع التزامات الثقافة في المجال الاجتماعي. ويعبر انضمامه إلى حركة الحارث بن سريج عن استيعابه لفروض الصراع ضد مظالم الدولة الاجتماعية وفظائعها العسكرية.

كان من جملة أنصار الحارث من هذه الفئة مقاتل بن سليمان، وهو أفغاني من مدينة بلخ ذات الماضي الهلليني. وكان متكلم ومفسر ومحدث نسبه بعض المؤرخين إلى الزيدية وبعضهم إلى القول بالتجسيم. ورفضه علماء الحديث. وسميت له عناوين كتب في التفسير والفقه والكلام لم

تصل إلينا. وقد أفلت بعد انتهاء الحركة وتوجه إلى المركز ثم انتقل إلى بغداد بعد تأسيسها ويروى له خبر مع المنصور. قالوا: ألح الذباب على أبو جعفر فأضجره فسأل عمن في الباب من العلماء فقالوا: مقاتل بن سليمان. فأدخلوه إليه فبادره المنصور بالسؤال لماذا خلق الله الذباب! فأجابه مقاتل: حتى يذل به الجبابرة..

سعى الحارث إلى ضرب أطراف السلطة ببعضهم فاستفاد من خلافات لجديع الكرماني مع نصر بن سيار واستدرجه للتعاون. وكان تحت امرة الكرماني جيش كبير. لكن تكتيك الحارث لم ينجح. فقد كان الكرماني ممقوت من الناس بسبب ما كان يفعله في حروبه ومنها حروب الفتح. وقد رويت عنه وقائع منفرة في هذه الساحة منها أن حاكم خراسان أسد بن عبد الله وجهه لفتح ولاية تسمى "بتوشكان" فاستسلم له أهلها دون مقاومة، لكن هذا لم يردعه عن التنكيل بهم فأخذ خمسين رجل منهم وشق بطونهم وألقى بهم في نهر بلخ وقطع أيدي وأرجل ثلاثمئة آخرين، ونهب أمتعتهم وباعها في مزاد علني .ولأجله اعترض الكثير من أصحاب الحارث على التعاون مع هذا القائد. وانشق عليه أحد أتباعه الكبار، وهو بشر بن جُرموز من بني ضبة وقال له مؤنباً: إني قاتلت معك لطلب العدل فأما إذ كنت مع الكرماني فلست مقاتلاً معك. فقد علمت أنك إنما تقاتل ليقال غلب الحارث".يقصد أنه يريد النصر بأي ثمن.. فتراجع الحارث وكتب إلى الكرماني ليجعل الأمر شورى وكان يتوقع أن يرفض فيكون في حل من الاتفاق معه وهو ما حصل فتحلل الحارث من هذه العلاقة. وعندئذ عاد إليه بشر الضبي مع مجموعته. لكن الكرماني لم يمهلهم، فتحرك ليضربهم قبل أن يكونوا مستعدين تماماً للقتال. ووقعت معركة حاسمة مع جيش الكرماني وهو من جيوش الدولة النظامية الجيدة التنظيم والتدريب فقتل

الحارث وصاحبه العائذ بشر وتشتت جيشهم. وكانت هذه نهاية الحركة التي استمرت حوالي الأربعة عشر عام.

كانت حركة الحارث بن سريج آخر حركات المعارضة الاسلامية للأمويين. وقد فشلت رغم توفر الكثير من مقومات النجاح، من التفاف جماهيري وقيادة كفؤة وقوة عسكرية مناسبة. ويرجع ذلك إلى تناقض مشروعها مع الاطار السياسي الذي تحركت فيه وهو اطار امبراطورية كبرى. وكنت قد بينت في كتابات سابقة أن أهداف تسووية كالتي توختها فئات المعارضة في عموم العصر الاسلامي لم تكن لتنجح إلا في دائرة ضيقة هي في المعتاد دائرة الكيانات الصغيرة، الدويلات لا الدول لا سيما الكبرى. وكان النجاح يقتضي هنا، بعد توفر مقوماته الاستراتيجية، طرح بديل يستجيب للظروف التريخية. وفي حالتنا هذه بدت الثورة العباسية، التي كانت تنشط تحت السطح حين كان الحارث يقاتل نصر بن سيار، بوصفها السياق المرشح للفوز في صراع جرى بعيداً عن أهداف الحارث ومبادئه التسووية.

من المفيد أن نقتبس لرؤية هذه المفارقة رأي سبق إن اقتبسته في مؤلف سابق حاول به الكاتب الأزهري الشيخ محمد أبو زهرة تفسير فشل زيد بن علي الثائر على هشام بن عبد الملك. فقال أنها كانت إرادة الله أن لا ينتهي الأمويين على يد قائد شريف فتذهب جرائمهم دون عقاب فاختار لهم نهاية مناسبة على يد ناس من جنسهم. وما يصدق على زيد يصدق على الحارث. وقد لقي الأمويين جزاء أفعالهم على يد العباسيين كما يقول الشيخ أبو زهرة. لكن ما لقيه الناس من العباسيين لم يكن أقل فظاظة. المسألة في الحقيقة لا تتعلق بإرادة إلهية. فالثورة العباسية كانت بمثابة استدعاء تريخي لتطور قطعته الامبراطورية الاسلامية ولم يعد النظام الأموي قادر على التلاؤم

معه. فهي لم تستهدف تكسير امبراطورية كانت في طور الصعود أو إقامة امبراطورية تسووية يقتصر أباطرتها وولاتها من طعامهم على لون واحد بحيث يخرج بني العباس من حكم التاريخ إلى حكم اليوتوبيا وينتهوا إلى الفشل. لقد عالجت الثورة العباسية مشكلات كانت الامبراطورية الاسلامية قد واجهتها بعد أن اتسعت وتوطدت على يد الأمويين فمكنتها من الاستمرار في تطورها من خلال مجتمع جدد بناؤه على أساس المشاركة المتكافئة لعناصره الأراس. وهو الشرط الذي كان يتوقف عليه أيضاً نمو المدنية الاسلامية التي لم تكن في حاجة إلى العدالة لكي تنمو. وكان العباسيين يتحركون ضمن هذا اللازم التريخي ويوفرون له من المطالب ما تعجز عنه مبدئية الشهداء.

اشتملت حركة الحارث على تجربة عمل جبهوي متميزة، انطلق فيها من القيم والأهداف المشتركة. والهدف الأكبر، وهو مقاومة عدوانية الأمويين، كان في مناط التحالف مع وثنيي آسيا الوسطى وكان هؤلاء فريقين: الأهالي المدفوعين بحافز الخلاص من مظالم الفاتحين، والقادة المتطلعين إلى تأكيد سلطتهم مقابل سلطة الفاتحين. وهم في النهاية ملوك لا يختلفون في شيء عن خلفاء بني أمية ولا شك أن سيرة خاقان أو كورصول ليست هي سيرة الحارث. لكنه نظر إلى التحالف معهم من زاوية كونهم مستضعفين مغلوبين. ذلك الوضع الذي وحدهم مع رعاياهم رغم ما يفصل بينهم من تعارضات الحاكم والمحكوم. وهو الاعتبار الذي جعل أتباع الحارث يوافقون على محالفة وثنيين ويعترضون على محالفة القائد المسلم جديع الكرماني.

في التحالفات مع الجماعات المسلمة كانت المبادئ الأخلاقية والاجتماعية المتفق عليها في أوساط المعارضة هي الحاكم على الأهداف، ومن هنا كان انفتاح حركة الحارث على القدرية والجهمية والشيعة بينما

رفض الحارث خطة التعاون مع نصر بن سيار، وجوبهت بالرفض خطته للتحالف مع الكرماني. وكان يتوقف على الخطة الأخيرة اطالة عمر الحركة وربما تحقيق بعض اهدافها. وقد ذهبت الحركة وقادتها ضحية هذا التمسك الشديد بالمبادئ، وهو الطريق الوحيد الذي كان بمقدورها أن تسلكه للمحافظة على هويتها الاجتماعية.

أخيراً: يلاحظ في جبهوية الحارث بن سريج التمسك بالمبادئ والتساهل في العقائد، التي لم تقف حائل دون أي طرف يمنعه من دعم الحارث أو الانضمام إليه أو يمنع الحارث من قبوله. لقد ائتلفت حوله فرق وفئات كان مقدر لها أن تحترب لما بينها من خلافات اديولوجية شديدة. وفي هذا دليل، على أن العقائد التي تساهم في الظروف الاعتيادية في تشكيل حوافز الناس، تتراجع عند احتدام الصراع الاجتماعي تاركة للحس الانساني والوعي الطبقي أن يقوم بدوره في تكييف العلاقات السياسية والاجتماعية.

يزيد الناقص

ابن الوليد بن عبد الملك لقب بالناقص لأنه نقص من رواتب الجنود. وهو ثالث الخلفاء الأمويين الذين يحملون اسم يزيد (ابن معاوية، ثم ابن عبد الملك) فيُسمّى من بعض المعاصرين يزيد الثالث. ولم يكن هذا الترقيم لأسماء الحكام معروف عند المسلمين، لنفورهم من مصطلحات الملوك. وقع يزيد تحت تأثير القدرية. وهم المعتزلة الأوائل وقد تشكلوا كفرقة معارضة قامت على نفي الجبرية، المذهب الذي تبناه الأمويين لتبرير سياستهم، والقول بأن الإنسان خالق لأفعاله ومسؤول عنها وأنه مخيّر لامسيّر. والمذهب سيا--ايديولوجي لأنه ظهر كرد ميداني على المذهب الأموي وانخرط فيه المناوئين للسياسة الأموية من المسلمين الطامحين إلى استرداد الخلافة الراشدية. والقدرية ثالث فرق المعارضة ظهوراً، بعد الشيعة والخوارج. ومؤسسها هو معبد الجُهني، تلميذ أبو ذر الغفاري. وخلافاً للشيعة والخوارج، استطاعت القدرية النفاذ إلى الأسرة الحاكمة واستصباء بعض أفرادها.ومما سهّل عليها ذلك طبيعة نشاط أتباعها الذي يغلب عليه المنحى الفكري مما يضع هؤلاء الأتباع في عداد المفكرين دون السياسيين الخلص. وقد أتاح ذلك لبعضهم إقامة علاقات مع القصور الأموية من ذلك الغرار المعتاد للعلاقة بين الحكام والمثقفين. ومن هذا المنفذ تمكن

أحدهم وهو عمرو المقصوص أن يؤثر على ثالث خلفاء الأمويين معاوية (الثاني) بن يزيد بن معاوية. وكان يزيد قد عين المقصوص مؤدباً لولي عهده المذكور فثقفه بأفكار القدرية بحيث انسلخ من ايديولوجيا الأسرة ونزوعاتها وتشرب مبادئ الحكم الراشدي. ولما آلت إليه الخلافة كان في أوائل عشرياته إلا أن وعيه السياسي كان قد بلغ من النضج بما يكفي لاتخاذ موقف فاجأ به أسرته. فخطب بعد استخلافه بحوالي الشهر خطبة هاجم فيها والده وجده واتهمهما باغتصاب الخلافة من الراشدين. وبين في الخطبة عدم استعداده لتحمل آثام أهله ثم أعلن التنازل عن الخلافة.ولم يكن الوضع آنذاك يتحمل إحداث انقلاب في مسيرة الخلافة يعود بها إلى الراشدين، فكان سبيله الوحيد للالتزام بمبادئه هو التخلي عن الحكم. وعرفت الأسرة سر هذا الانخلاع الذي وقع فيه خليفتهم فقبضوا على عمرو المقصوص وقتلوه تحت التعذيب.

وليس لدينا تفاصيل عن الطريقة التي تم بها للقدرية استصباء الأمير يزيد الثالث. ويدل مجرى الأحداث على أنه التزم بمبادئهم السياسية بالكامل. وكانت الفرقة قد تكاثرت آنذاك وأخذت تهدد الدولة الأموية إلى جانب الفرق وقوى المعارضة الأخرى. فشن عليهم هشام بن عبد الملك حملة إبادة طالت رؤوسهم ونفى أتباعهم إلى جزيرة نائية كانت منفى للمغضوب عليهم أيام بني أمية. لكن القدرية لم تضعف لأنها كانت قد تغلغلت في الوسط الحاكم فاستصبأت إلى جانب الوليد أخوه إبراهيم. وكانت الخلافة قد آلت بعد هشام إلى ابن أخيه الوليد بن يزيد بن عبد الملك وهو شاب نزق عرف بالمجون والطغيان. وقد دامت خلافته سنة واحدة وبضعة أشهر وواصل في أثنائها سياسة عمه ضد القدرية وغيرها من قوى المعارضة وامتد طغيانه إلى أهالي البلدان المفتوحة فبطش

بأهل قبرص وأجلاهم عن جزيرتهم إلى بلاد الشام في تصرف طائش شدد من حنق الناس عليه. وفي هذه الظروف كان نشاط القدرية يتواصل ويشتد إلى حد جعل منها قوة المعارضة الأساسية ضد الأمويين. وهو مامكنهم في آخر الأمر من تنظيم تحرك سري بقيادة يزيد الناقص لإسقاط الوليد. وقد انتهزوا غيابه عن دمشق في الأردن فتجمعوا في قرية المزة (من ضواحي دمشق العامرة حالياً) وبايعوا ليزيد بالخلافة ولأخيه ابراهيم بولاية العهد. ثم توجهوا إلى دمشق فاستولوا عليها وأرسلوا قوة إلى الوليد وهو في الأردن قامت بمحاصرته وقتله. واستتب الحكم للقدرية بقيادة خليفتهم الذي ألقى خطبة في دمشق شرح فيها برنامجه في الحكم وهو برنامج المعارضة بشتى فرقها وأطرافها في الأوان الأموي. وفيما يلي النص الكامل للخطبة كما أورده الطبري في تاريخه - حوادث ١٢٦هـ:

أيها الناس:

إني والله ماخرجت اشراً ولابطراً ولا حرصاً على الدنيا ولارغبة في الملك ومابي إطراء نفسي، إني لظلوم لنفسي إن لم يرحمني ربي. ولكني خرجت غضباً لله ورسوله ودينه داعياً إلى الله وكتابه وسنة نبيه لما هُدمت معالم الهدى وأطفئ نور أهل التقوى وظهر الجبار العنيد المستحل لكل حرمة والراكب لكل بدعة مع أنه والله ماكان يصدق بالكتاب ولايؤمن بيوم الحساب وإنه لابن عمي في الحسب وكفيء في النسب. فلما رأيت ذلك استخرت الله في أمره وسألته أن لايكلني إلى نفسي ودعوت إلى ذلك من أجابني من أهل ولايتي وسعيت فيه حتى أراح الله منه العباد والبلاد بحول الله وقوته لابحولي وقوتي.

أيها الناس

إن لكم علي أن لاأضع حجراً على حجر ولالبنة على لبنة ولاأكري

نهراً ولاأكنز مالاً ولاأعطيه زوجة ولاولداً. ولاأنقل مالاً من بلده حتى أسد ثغرة ذلك البلد وخصاصة (حاجة) أهله بما يغنيهم فإن فضل فضلة نقلته إلى البلد الذي يليه ممن هو أحوج إليه. ولاأجمركم في ثغوركم وأفتن أهليكم، ولاأغلق بابي دونكم فيأكل قويكم ضعيفكم. ولاأحمل على أهل جزيتكم (أهل الذمة) مايجليهم عن بلادهم ويقطع نسلهم. وإن لكم أعطياتكم (أجوركم) عندي في كل سنة وأرزاقكم في كل شهر حتى تستدر المعيشة بين المسلمين فيكون أقصاهم كأدناهم. فإن وفيت لكم بما قلت فعليكم السمع والطاعة وحسن المؤازرة وإن أنا لم أف فلكم أن تخلعوني إلا أن تستتيبوني، فإن تبت قبلتم مني وإن علمتم أحداً ممن يعرف بالصلاح يعطيكم من نفسه مثل ماأعطيتكم فأردتم أن تبايعوه فأنا أول من يبايعه ويدخل في طاعته.

أيها الناس

لاطاعة لمخلوق في معصية الخالق، ولاوفاء له بنقض عهد. إنما الطاعة طاعة الله، فأطيعوه بطاعة الله ماأطاع. فإذا عصى الله ودعا إلى المعصية فهو أهل (جدير) أن يعصى ويقتل.."

-ابن عمي في الحسب وكفئ في النسب: هكذا وردت ويجب أن تكون: ابن عمي في النسب وكفيء في الحسب.

-لاأضع حجراً على حجر ولالبنة على لبنة: لاأبني قصراً لسكناي.

-لاأكري نهراً: لاأمتلك أراضي زراعية

-لاأنقل مالاً من بلد إلى بلد ..الخ: كان الأمويين يجبون الأموال من البلدان ويستأثرون بها لأنفسهم، ويوزعون مايفضل منها من حاجتهم على الأماكن الأخرى بطريقة اعتباطية تراعى فيها مصالح سلطتهم.

-لاأجمّركم في ثغوركم: لاأطيل مدة تجنيدكم في جبهات الفتوحات بحيث تبقون بعيدين عن نسائكم وأولادكم. وكانت هذه المشكلة من مواقع الصدام بين الأمويين والمعارضة. وقد بدأت من عهد معاوية وخففها عبد الملك ثم عاد إليها أولاده من بعده

-لاأحمل على أهل جزيتكم: لاأجور عليهم في الجباية وأثقلهم بالضرائب.

- ميز بين الأعطيات والأرزاق فجعل الأولى للأجر النقدي والثانية لتعييناتهم من الأطعمة والتموينات وفيه إشارة إلى "دار الرزق" التي أنشئت في العهد الراشدي وكانت تقدم المواد الإستهلاكية مجاناً لأهل المدن.

هذا البرنامج لايمنعه أن يكون نظام لدولة رفاه تسووية إلا تخصيصه بالمسلمين وعدم شموله للأقليات الدينية. وهذه من معافسات العقائد والأيديولوجيات التي تثلم الصورة المشرقة لثوار رائعين من هذا الطراز.

يرسم خطاب يزيد الناقص صورة غرارية للحاكم كما كانت تريده المعارضة الإسلامية:

يوزع الأموال بالتساوي، لايفضل ناس على ناس ولابلد على بلد، لايتخذ له حاجباً حتى لايمنع الناس من الوصول إليه والتظلم له شخصياً (وهذا مبدأ يعم الولاة في ولاياته أيضاً. وقد شرعه عمر بن الخطاب) يرفه عن المقاتلين فلا يجمدهم في جبهات الحرب ويقطعهم عن أهلهم. يعدل في أهل الذمة فلا يفرض عليهم من الضرائب مايزيد عن المقرر في الشرع ولايجور عليهم في الجباية إذا عجزوا عن الدفع. وفي سلوكه الشخصي لايستغل السلطة لجمع الأموال وبناء القصور والاستحواذ

على الممتلكات، ولايخص زوجته وأولاده بامتياز يفضلهم به على سائر الناس. وماهو أخطر من هذا كله: عدم احتكاره للسلطة واستعداده لمبايعة من هو أكفأ وأقدر منه. ودعوته للرعية أن يخلعوه إذا انحرف إلا إذا تاب. وهذه سابقة مستقاة من تجربة عثمان بن عفان لأن الثائرين عليه عرضوا عليه التوبة حتى يتراجعوا عن خلعه فأبى أن يتوب ،وأصر على مواصلة سياسته التي أثارت الثائرة عليه فقتلوه. ولم يتردد يزيد الناقص عن الدعوة لقتل الخليفة المنحرف مكرراً بذلك دعوة مماثلة نسبت لعمر بن الخطاب.

عن هذه الفقرة الأخيرة في الخطاب علق ابن طباطيا (القرن الثامن هـ) في كتاب الفخري بما يفيد أنه اعتبر كلام هذا الخليفة الأموي من نوادر السياسات وقال لو أن أحداً من سلاطين عصره - عصر المؤلف - دعا الناس إلى خلعه إذا انحرف أو أبدى استعداده لمبايعة غيره إذا كان أقدر منه وأكفأ لوصفوه بالحماقة واعتبروه جديراً بالخلع! (تراجع ترجمة يزيد بن الوليد من الكتاب وهو في مجلد واحد طبع بعنوان تاريخ الدولة الإسلامية).

كان أهم إجراء اتخذه يزيد الناقص في خلافته هو إعادة أهل قبرص إلى جزيرتهم أما بقية فقرات برنامجه فلم يتسع له الوقت لأدائها وفق المطلوب فقد مات بعد ستة أشهر. وموته غامضة لأنه كان دون الأربعين. وتتحدث المصادر عن اغتياله بالسم، وهو مارجحته في كتاب "الاغتيال السياسي في الإسلام". وينبغي اتهام أسرته بذلك. وكان يتزعمهم رجل داهية متحمس للسلالة هو مروان بن محمد الملقب بالحمار، الذي صار فيما بعد آخر خلفاء الدولة الأموية، وكان قد تصدر المعارضة الأموية ليزيد الناقص وجماعته. ويخبرنا الطبري أنه بعث بمكتوب إلى شقيق الوليد

المقتول يحرضه على يزيد ويقول متوعداً القدرية: "لم أشبه محمد ولامروان إن لم أشمّر للقدرية إزاري وأضربهم بسيفي جارحاً وطاعناً" ولما وصل النبأ بوفاة الخليفة القدري إلى مروان، وكان في أذربيجان، توجه إلى دمشق فاستولى عليها من ابراهيم بن الوليد الذي خلف أخوه في السلطة ولم يقو على مجابهة مروان. واستتبت الخلافة للأخير حتى انتزعها منه بني العباس.

* * * *

اعتبر طه حسين في حديث الأربعاء أن الوليد من أنصار الحداثة والخروج على التقاليد بما انتهكه منها في حياته اليومية. وقد التبس الأمر على مؤسس الفكر العربي الحديث فالوليد ليس فرداً عادياً ولاهو مثقف مستقل حتى يكون لمسلكه مردود محول للمجتمع فهو خليفة وقد سير الامبراطورية لحسابه الشخصي فنهب وقتل واعتدى واستغل وقدم بذلك غرار سيء للحاكم الذي يسخر كل شيء لخدمته. ولامعنى لاعتبار مثل هذا الغرار عنصر تحديث كالذي يقال عن أدباء العصر العباسي من أمثال أبو نواس. إن الحداثة كانت من نصيب القدرية الذين ثاروا على هذا اللص القائل بالجبرية وهم حملة الفكر الأحدث في ذلك الوقت ومتنورو زمانهم. إن طه حسين في هذه المسألة يصدر عن فهم أعرج للحداثة يشترك فيه مع كتاب الحداثة من الجيل الحالي.

قضية قبرص:

فتحت قبرص على يد معاوية بن أبي سفيان لكنها لم تصبح خالصة

للمسلمين لأنها في الأصل مجال نفوذ بيزنطي، والانفراد بحكمها مكلف. وقد صولح أهلها على إتاوة مشتركة للمسلمين والبيزنطيين قدرها أربعة عشر ألفدينار توزع مناصفة على الطرفين. كما اشترط المسلمين عليهم أن لايكتموهم أمر عدوهم، وأن لايكتموا البيزنطيين أمر المسلمين؟ أي أن يقدموا نفس الخدمات لكلا المعسكرين. على أن النفوذ الإسلامي في القرون الأولى كان هو الغالب. وإنما أعطى المسلمون هذه التنازلات للبيزنطيين لأجل تحييد الجزيرة تحت سلطانهم وضمان عدم تحرش الأسطول البيزنطي بها.

وتعرض القبارصة لمحنة عسيرة أيام الوليد الماجن فأجلاهم عن جزيرتهم إلى الشام.وينبغي أن يكون قد أجلى أعداداًكبيرة منهم فعمم الرواة ذلك عل الجميع إذ ليس من الميسور إجلاء سكان بكاملهم عن بلادهم أو إبادتهم جميعاً. وكما بينا فقد أعادهم يزيد الناقص إلى جزيرتهم. ولم يذكر المؤرخين سبب التصرف الذي أقدم عليه الوليد، فلعله رآهم في منامه يتآمرون عليه فغضب عليهم، أو حدث لإحدى حواريه حادث له علاقة بقبرص أو امتنعوا عن تزويده ببعض الخمور الجيدة.

وفي كتاب الأموال لأبو عبيد وهو من أهم وأوثق مصادر الأحكام السلطانية أن أهل قبرص أحدثوا -أو بعضهم- حدثاً (أي ارتكبوا مايخل بعهد الصلح) في أوائل العباسيين وكان المتولي على الثغور (حدود الدولة الإسلامية) عبد الملك بن صالح، فكتب إلى الفقهاء في شأنهم ومنهم الليث بن سعد، مالك بن أنس، سفيان بن عيينة، موسى بن أعيَن (بفتح الياء)، اسماعيل بن عياش، يحيى بن حمزة، أبو اسحق الفزاري، ومَخلد (بفتح الميم) بن حسين. قال أبو عبيد: وجدت رسائلهم إليه قد استخرجت من ديوانه (يقصد أرشيفه) فاختصرت منها المعنى الذي

أرادوه. وقد اختلفوا عليه في الرأي، إلا أن من أمره بالكف عنهم والوفاء لهم وإن غدر بعضهم أكثر ممن أشار بالمحاربة. وممن أيد المحاربة الليث بن سعد ، وسفيان بن عيينة، ولكن بشرط التأكد من موافقة عامتهم على الغدر. وأنكره مالك وموسى واسماعيل بن عياش. وأوضح الأخير أن أهل قبرص أذلاء مقهورون تغلبهم الروم على أنفسهم ونسائهم فمن الحق علينا أن نمنعهم ونحميهم. واستطرد ابن عياش: وإني أرى أن يُقَرّوا على عهدهم وذمتهم فإن الوليد بن يزيد كان قد أجلاهم إلى الشام فاستفظع ذلك واستعظمه فقهاء المسلمين، فلما تولى يزيد بن الوليد (الناقص) ردهم إلى قبرص فاستحسن المسلمون ذلك ورأوه عدلاً.

نمنعهم: نجعلهم منيعين ضد العدوان.

أبو حنيفة

النعمان بن ثابت الكوفي، وأبو حنيفة كنيته الشخصية. أما كنيته البنوية فأبو حماد وهو ابنه الأكبر. ورد جده في مصادرنا باسم "زوطي" وينبغي أن يكون "زوتي" فضخمت التاء إلى طاء حسب العادة التي اتبعها العرب قديماً في تعريب الأسماء الأعجمية. وهو من أهل كابل، بأفغانستان اليوم. ولد عام ٨٠ هـ في الكوفة ونشأ فيها. واحترف تجارة الخز من أصناف الحرير في شبابه واستمر عليها بقية حياته. وأظهر في أثناء ذلك ميول نحو التعلم فاتجه إلى الفقه. وكانت دراسته قد نشطت في الكوفة منذ استقرارها كمدينة مركزية للعراق بعد تمصيرها بوقت غير مديد. وكان جيله هو جيل مابعد التأسيس الذي ضم ابراهيم النَخَعي وحماد بن سليمان وسعيد بن جبير. وتلقى أبو حنيفة معارفه الأساسية في حلقات البحث في مسجد الكوفة الجامع وغيره. ولم يترحل كثيراً، ربما لانشداده إلى الوسط الآهل بالدراسة في المدينة الفتية. ولعل ما حدّ من ترحله عدم اهتمامه بجمع الحديث النبوي، الذي كان يفرض على المحدث شد الرحال إلى مظانّه في الأمصار التي تفرق فيها الصحابة والتابعين.

كانت الدراسات الفقهية قد ناهزت النضج مع جيل النخعي، حين

بدأ أبو حنيفة انشغاله بالفقه وتقدم فيه متجاوزاً جيله السابق ليصبح واحداً من أعلامه في جميع الأجيال. وأهّله تمركزه في الفقه ليكون صاحب مدرسة هي التي سميت بالمذهب الحنفي. وتتلمذ له ثلاثة صاروا فيما بعد من كبار فقهاء الإسلام وهم أبو يوسف يعقوب بن ابراهيم الأنصاري ومحمد بن الحسن الشيباني وزفر بن الهذيل العنبري التميمي.

قاد أبو حنيفة حركة نهوض في الفقه الإسلامي بتأسيسه البحث الفقهي على القياس والرأي. وكان الفقه، الذي بدأ في المدينة (الحجاز) يأخذ بالحديث. وهو الاتجاه العام لدى الفقهاء السبعة من التابعين وأبناء الصحابة والذي تبلور في مذهب مالك بن انس. وقد عرض مالك مذهبه في "الموطّا" وهو من مصادر الحديث، فكانت أحكامه تؤخذ مباشرة من الحديث الذي يصح لديه، وهو نقّادة متمرس لأسانيده ورجاله، ولم يجتهد في شيء من أحكامه خارج هذا القيد. أما أبو حنيفة، فاعتبر الحديث من مصادر الأحكام وليس المصدر الأوحد، فكان لايأخذ بحديث الآحاد ويفضل عليه الرأي. وحديث الآحاد هو الذي روي من طريق واحد عن شخص واحد ولم تتعدد طرقه وأسانيده لترفعه إلى مرتبة الحديث الحسن أو الصحيح. ويستند أبو حنيفة في استنباط الأحكام المسكوت عنها، أي التي لم يرد فيها نص قاطع إلى القياس القائم على اتحاد العلة بين المنصوص عليه والمسكوت عنه. ويدخل في القياس قاعدة الاستحسان، وتشمل القياس الخفي، أي ماورد فيه نص غير ظاهر يستنبط منه الحكم رأساً باتحاد العلة. وقاعدة الاستحسان أعم من القياس وهي توسيع له على حساب النص ويعرّف بأنه: "ترك القياس والأخذ بما هو أرفق للناس". فهو الطور الأخير في سلسلة الاجتهاد، الذي يبدأ بتطبيق حكم النص الصريح ثم يتحول إلى القياس في المسكوت عنه وينتهي

بإحلال الرأي الشخصي للفقيه محل القياس الدائر في حدود النص. ومنع أبو حنيفة القياس في أربعة أبقاها مقيدة بالنصوص الخاصة بها في الكتاب والسنة، وهي:

الحدود (العقوبات) والكفارات والرخص والتقديرات. ومنعه في العقوبات ينسجم مع اتجاهه إلى عدم التوسع فيها وحصرها بالنصوص الصريحة الجلية مع السعي للتخفيف منها عملياً باشتراطاته المعروفة عنها. والكفارات من ضمن العقوبات، وهي الغرامات التي تقدم عن جناية أو مخالفة غير مقصودة ومنها دية قتل الخطأ. والقياس فيها شمولها القاتل عمداً بعلة القتل بغير حق. ولم أعرف وجه القياس في هذا المثال لكن منع القياس في دية قتل الخطأ يتوخى عدم شموله القتل العمد لعلة أو حيلة قد يلجأ إليها القضاة. وفي الرخص ذكروا مثال الاستنجاء بالحجر (التنظيف من البراز) لكونه "جامد طاهر مزيل" ومنع القياس فيه أن لايصار إلى استعمال وسيلة أخرى لها نفس الخواص لكنها غير كافية في التنظيف عند عدم توفر الماء.

أما التقديرات ففيما يمس الحقوق المالية وقد بناها على التفاوت حسب الحالات والوقائع فهي مما لايخضع لقياس موحد. ومنع القياس في هذه الأمور يدخل من جهته في باب الاستحسان لأن التوسع فيها إضرار بالناس.

إن تبني مبدأ القياس ومده إلى القياس الخفي ثم إلى الاستحسان، الذي يراعي الأفضل للناس، يسجل نقطة تجاوز مبكر في حياة الفقه تكتمل فيه عناصر الاجتهاد لدى فقية عظيم لتلامس من ثم طور متقدم ينتقل فيه الفقيه منْ مجتهد إلى مبدع. وثمةَ مايجيز لنا ملاءمة هذا الطور مع شخص أبو حنيفة، لأنه انفرد بأحكام ومبادئ شرعية ضمنت حلول

معقولة وعادلة للكثير من المشكلات يرجع الفضل فيها إلى مذهبه في القياس والاستحسان. وهذه جملة من الأحكام التي قررها أبو حنيفة في خصوص معضلات هامة:

تعديل أحكام الخُمس:

فرضت ضريبة الخمس في القرآن على غنائم الحرب. فكانت الغنيمة تدفع لغانمها بعد دفع الخُمس للنبي أولاً والخلفاء فيما بعد. ويقسم الخُمس على خمسة أسهم، واحد للنبي وآخر لأقربائه من بني عبد مناف والثلاثة الأخرى لليتامى والمساكين وأبناء السبيل (المسافرين المنقطعين عن أهلهم). قد فرض الخمس لاحقاً في حديث نبوي على المعادن بأصنافها الفلزية واللافلزية والأحجار الكريمة والكنوز الدفينة مما يشمله وصف الركازْ في الحديث والفقه. وبعد وفاة النبي، وضع سهمه في أهل الديوان، وهو حكم الفقهاء في مجموعهم. ونقله الشيعة إلى الإمام المعصوم. أما سهم ذوي القربى فأبقي على حاله باتفاق المذاهب الثلاثة السنية والمذهب الجعفري. وأسقطه أبو حنيفة وجعله من نصيب اليتامى والمساكين وأبناء السبيل. وقال أن فقراء بني هاشم يأخذون نصيبهم منه أسوة بالآخرين ولايعطى أغنياؤهم منه. وحكمه في ذلك هو حكم الاجتهاد في موضع النص، لأن الآية قاطعة في دلالتها على سهم ذوي القربى باعتباره الركن الثاني من الأركان الخمسة للخمس، من دون أن تقيده بوقت مخصوص. وهي آية غير منسوخة.

التكافؤ في الدماء:

نص القرآن على القصاص في قتل العمد والدية في قتل الخطأ إذا كان

القتيل مؤمن. ولم يعين جنس القتيل، امرأة أم رجل، أو وضعه القانوني، حرّ أم عبد. واختلف الفقهاء في ذلك اختلافاً شديداً. وجنح الكثير منهم إلى التفريق بين الحالات فأوجبوا القصاص في الحر ومنعوه في العبد وفرقوا في الدية فجعلوا دية المرأة نصف دية الرجل. كما أسقطوا القصاص في القتيل غير المسلم ونصوا على عقوبات أخرى أخف، وجعلوا دية غير المسلم نصف دية المسلم. ويجري على هذا المذهب كل من المالكية والحنبلية والشيعة.

أما أبو حنيفة فأوجب القصاص للمسلم وغيره، فالمسلم إذا قتل غير مسلم يقتل به قصاصاً وهو حكم عمر وعلي وعمر بن عبد العزيز.وساوى في الدية بين المسلم وغيره إقراراً لمبدأ التكافؤ في الدم بصرف النظر عن الدين. كذلك ساوى بين دية الرجل والمرأة إقراراً بالتكافؤ في الدم بصرف النظر عن الجنس. وهذه الأحكام من نتائج الاستحسان.

وفيما يخص العبيد، وصل إلى نصف الطريق، فأوجب القصاص على الحر إذا قتل عبداً لغيره ولم يوجبه على من قتل عبده. ونُقل عنه في "متن المنار"، وهو من مراجع الفقه الحنفي حكم عام لم يخصص فيه عائدية العبد القتيل. وهذا الحكم يشاركه فيه الشافعي ويخالفه مالك وابن حنبل والشيعة. (عدم إيجاب القصاص لايعني عدم العقوبة. ويرد في مصادر الحديث أن رجلاً قتل عبده في عهد النبي فجلده مئة ونفاه سنة ومحا اسمه من المسلمين، أي حرمه من العطاء.)

قضاء المرأة:

لم يُجز الفقهاء تعيين المرأة في القضاء قياساً على عدم جواز مبايعتها بالخلافة. لكن أبو حنيفة أجاز ذلك فيما تصح به شهادتها من الأحكام. وهذا يشمل الأحوال الشخصية على العموم مما يعني جواز تعيينها قاضية في

المحاكم الشرعية. (توسع الطبري وصاحبه أبو ثور فأجازا لها القضاء في جميع الأحكام).

أحكام الخمر:

اعتبر أبو حنيفة علة تحريم الخمر هي الإسكار، فنقل التحريم من شرب الخمر إلى السكر. وبهذا القياس أباح النبيذ لضعف قوة إسكاره. وإليه يشير شاعر من خمّاري العصر العباسي:

الله حرم سكرها لا شربها   فاشرب هنيئاً ياأبا العباس

وتوفر أحكام الخمر عند أبو حنيفة حلول عملية معقولة لهذه المشكلة التي شغلت المجتمع الإسلامي قديماً وتشغل المجتمع الأوروبي حديثاً، تقوم على إباحة مقننة تعترف بوجود ضرورة أو حاجة مالدى الناس إلى شرب الخمر أو تنظر إليه كممارسة أو عادة يصعب كبحها وتتوجه بالمنع والتحريم إلى الإدمان والمجون والعربدة. ويأتي في هذا المنحى تعيينه لحد السكر الموجب للعقوبة بفقدان القدرة على التمييز.. وهو القياس الذي استند إليه الفقهاء اللاحقون في تحريم الحشيشة.

ولأبو حنيفة أحكام مماثلة في قضايا جزئية رد فيها على مبادئ دينية مشهورة ومعدودة في المسلمات المجمع عليها. من ذلك مبدأ "الأجر على قدر المشقة"، الذي يتمسك به المتدينون فيتعمدون أداء الفرائض بطرق شاقة ليضمنوا زيادة الأجر يوم القيامة. ومن مظاهره الحج مشياً. وكان يفعلها الكثير من الحجاج طمعاً في الأجر. فأفتى أبو حنيفة بأن الحج راكباً أفضل من الحج ماشياً، وعلله بأن "من حج ماشياً ساء خلقه فيؤذي الناس. ومن ركب حسن خلقه فيتحمل الناس".. ولعله يعبر بهذا التعليل عن معرفته بسوء مزاج المتدينين وكثرة إدلالهم على الناس بسبب مايبذلونه من جهود

في أداء الفرائض.. وقال أبو حنيفة أن "النكاح أفضل من العبادة"، يقصد بالنكاح الزواج وبالعبادة مازاد على الفرائض وفيها "يتفرغ المؤمن للتعبد تاركاً شؤون الحياة ومتعها المباحة له. ومن لواحق هذا القياس افتاؤه بأن تحرير رقبة (تحرير عبد) أفضل من الحج مرة أخرى زيادة على الفرض. ومن أقيسته النادرة إفتاؤه بعدم عقوبة من سب النبي من أهل الذمة خلافاً لبقية الفقهاء الذين أوجبوا فيها القتل. واستند في هذا الحكم إلى أن الذمي مسموح له بالكفر، أي بعدم الإيمان بالإسلام، والكفر أشد من السب.. وفي سياق آخر أباح أبو حنيفة لغير المسلم - ذمياً أو محارباً- دخول المساجد، بما فيها المسجد الحرام. وبقية الفقهاء يترددون بين السماح في المساجد العادية ومنعه بتاتاً، وهو مذهب الشيعة (لايسمح سدنة المزارات الشيعية للسياح بالتفرج على مزاراتهم الجميلة التي يتمثل فيها الكثير من آيات الفن الإسلامي وروائعه...) وأحل أبو حنيفة طعام غير المسلمين عدا المجوس. وهذا يعني أنه لايشترط للحم الحلال أن يذبح على الطريقة الإسلامية. أما ذبح المجوس فالشائع أنه يكون خنقاً...

وقع أبو حنيفة لشدة تمسكه بالقياس في أخطاء ناتجة عن القياس الشكلي في بعض الوقائع. ومنها اعتباره مايخرج من البحر من اللئالئ والمرجان والنفائس الأخرى في حكم السمك المصاد من البحر فلم يوجب فيها فريضة الخمس. ولم يراع الفرق في الندرة، ولافي الجهد المبذول. وهو ماميزه تلميذه الأكبر أبو يوسف، فأوجب الخمس فيها مخالفاً مذهب أستاذه. وله أقيسة شكلية من هذا القبيل يعرفها من يتتبع فتاواه وأحكامه في مظانّها.

يعزو معظم المؤرخين المعاصرين تمايزات فقه أبو حنيفة إلى البيئة الثقافية المتوارثة للعراق. ويضعونها مقابل البيئة البسيطة للحجاز والعرب، حيث

ظهر الفقه المالكي المعتمد على الحديث والمأثور، والرافض للقياس والاجتهاد. وهذا رأي سليم عموماً. ولو أننا نجد أنه ظهر في الكوفة، الموسومة بالقرب من الحياة البدوية، حيث نشأت مدرستها في النحو مقابل مدرسة البصرة المثقلة بأساليب المناطقة، واعتبرت، أي مدرسة الكوفة، أقرب إلى روح العربية وقواعدها العملية النافرة من المنطق. والملحوظ بوجه عام بخصوص الكوفة هو النشاط المبكر للجدل الإسلامي وسط احتدام الصراع والحروب الأهلية مع تنوع العناصر والأصول الحضارية والأثنية للسكان والذي من شأنه تنشيط وتنويع سيرورات الفكر والجدل. ويظهر مذهب أبو حنيفة القياسي في هذا المجرى كنشوء مخاضي لتكوينات محلية ناشطة في مجالات شتى من الفكر والحياة وجدت لها من ينسقها في سيرورة فقهية مستعيناً بموهبته الشخصية وجودة ارتياضه في مجال الاختصاص. وقد حدث هذا قبل وصول المنطق اليوناني إلى المسلمين بأكثر من نصف قرن، مما يكرس بدوره خط التطور الخاص للفكر الإسلامي بالاستناد إلى التكوينات المحلية لمجتمع ناهض، متحرك ومشبع بالصراع.

في سلك المعارضة:

عاش أبو حنيفة في الربع الأخير من القرن الأول والنصف الأول من القرن الثاني. وكانت حقبة ازدهار للمباحث الفقهية والكلامية ترتبط مباشرة بحركة معارضة للأمويين وأوائل العباسيين انخرطت فيها جملة المتكلمين والفقهاء، التي ساءها انهيار تجربة الراشدين اللقاحية المقيدة بالكتاب والسنة واستشراء التسلط من الخلفاء. وقد شارك العديد من الفقهاء في الوثبات المسلحة بأنفسهم، ودعمها آخرون بوسائل أخرى. وظهرت في نفس المساق حركة مقاطعة الدولة، فامتنع معظم الفقهاء عن العمل في

القضاء والإدارة لئلا يكونوا من "أعوان الظَلَمة". وكان أبو حنيفة من المبرزين في هذه الساحة فأفتى بتأييد وثبة زيد بن علي في الكوفة ضد هشام بن عبد الملك ودعمه بالأموال. وأفتى من بعده بتأييد وثبة البصرة على المنصور العباسي بقيادة إبراهيم بن عبد الله الحسني. وكلاهما من الشيعة الزيدية. على أنه لم يدعم وثبات الخوارج ربما بسبب دمويتهم ضد خصومهم في العقيدة، كما لم يؤيد الثورة العباسية التي كشفت منذ البداية عن سلوك مشابه لسلوك الأمويين. ويلاحظ أيضاً سكوته عن وثبة القدرية بقيادة يزيد الناقص، ويرجع ذلك على الأكثر، إلى الاتجاه الكلامي للقدرية والمخالف لاتجاه أبو حنيفة الفقهي. أما حركة المقاطعة فكان أبو حنيفة رائدها الأكبر. وتشمل عنده العمل في الإدارة والقضاء. وهناك خلاف حول العمل في الشؤون الأخرى حسب الروايات المنقولة عنه. ويقال أنه وافق على الاشتراك في بناء بغداد، وابتكر في أثنائها طريقة لعد الآجر بالقصب. لكن رواية أخرى عنه تذكر أنه قال: "والله لو أرادوا بناء مسجد وأرادوني على عد آجره مافعلت". وقد يزول التناقض بين الروايتين برواية ثالثة تقول أنه اشترك في بناء بغداد مرغماً لأن المنصور عرض عليه أن يكون قاضي فأبى. وبعد مماحكات طويلة بينهما، أبلغه المنصور أنه لن يتركه حتى يؤدي له عملاً، أي عمل. وكان هذا العمل بناء بغداد. وقد فرق بعض الفقهاء بين العمل العادي والعمل الإداري والقضائي. ويورد صاحب "تحف العقول" وهو من مراجع الشيعة الجدية أن جعفر الصادق حصر المقاطعة في هذين المضمارين بسبب ارتباطهما مباشرة بسياسة الدولة (باب المختار من كلام جعفر الصادق). وأباح العمل في الشؤون العامة. ومن تقاليد المعارضة العراقية المعاصرة التي كانت تتمسك بها أيام جدها عدم الاعتراض على التوظف في الخدمة المدنية والقضائية والاعتراض عليه في مؤسسات الإعلام

والمؤسسات ذات الصلة بسياسة الحكومة. ولذلك، لم يكن يعترض على عضو حزب معارض إذا اشتغل موظفاً في دائرة رسمية عادية وتولى فيها مسؤولية إدارية معينة بينما كان ينظر إلى المذيع نظرة تخوين. وبالطبع، لم يكن يسمح بقبول منصب كبير كمنصب وزير أو نائب وزير لدلالته على القبول بسياسة الحكومة والاندراج بالتالي في مسلكها... وانفرد الصوفية بالمقاطعة الشاملة التي تمتد إلى أمور السوق. ويقال أن خياطاً سأل عبد الله بن المبارك أنه يخيط لأرباب الدولة فهل يعتبره من أعوان الظلمة فأجابه: "إنما أعوان الظلمة من يبيع لك الخيط والإبرة. أما أنت فمن جملة الظلمة أنفسهم".. لكن الاتجاه السائد في الوسط الفقهي كما ترسّم في توجهات فقهاء القرنين الأول والثاني بريادة أبو حنيفة وجعفر الصادق هو التفريق بين الأعمال بحسب طبيعتها السياسية.

معالم من تكوينه الاجتماعي:

أبو حنيفة من الموالي. وكان جده زوتي قد جيء به أسيراً بعد فتح كابل. وأسلم وعاش في الكوفة حيث تزوج وولد له ثابت. وكان ذلك أيام التمييز الأموي ضد الموالي. ولاشك أن ثابت قد عانى من هذا الوضع، لكن نبوغ النعمان غطى على المعاناة وانتقل الحال به إلى أن يصبح مصدر قلق للأمويين بعد أن كان والده وجده من مستضعفيهم. ولاسبيل إلى الربط بين أصول أبو حنيفة واتجاهاته التي عرفناها، فهو على الأكثر نسيج وسطه الكوفي المشبوب بالصراع والحروب الأهلية. وتكوينه الشخصي هو الذي أهله لتقبل تأثير الوسط، وإلا فإن الوف من مجانسيه الموالي عاشوا وماتوا دون أن يتركوا أثر.. وتمتع أبو حنيفة بنفس أبّدة مع المعية كانت تتكشف دوماً في محاوراته اليومية مع الناس. واشتهر بحضور البديهة وقوة الحجة

والتماسك في المفاجآت. يقال أن فريق من الخوارج اقتحموا الكوفة ودخلوا مسجدها، وكان فيه أبو حنيفة، فأرادوا قتله باعتباره مشرك على طريقتهم في تكفير مخالفيهم. فتخلص منهم بحيلة فقهية بعد أن أقر لهم بالشرك. واستند في محاورتهم إلى الآية:" وإن أحد من المشركين استجارك فأجره حتى يسمع كلام الله. ثم أبلغه مأمنه. ذلك بأنهم قوم لايعلمون". وطلب منهم أن يسمعوه قولهم عملاً بهذه الآية ثم يبلغوه مأمنه. ففعلوا وتركوه. وفي معيشته كان يعتمد على تجارة الخز التي درت عليه أموال لم تبلغ به حد التاجر الكبير إنما وفرت له اليسر. والتزم في موارده أن ينفق منها على تلاميذه والمحتاجين من الناس ويحتفظ منها بأربعة آلاف درهم في السنة عملاً بقول على بن أبي طالب: "المال أربعة آلاف درهم ومازاد عليه فهو كنز". ولم يلتزم عيشة الزهاد ولاحياة المترفين وحافظ على نمط معيشة معتدل حسب المتبع في التعاليم الإسلامية التي تنهى عن الترف ولاتشجع على الشظف في آن واحد. وتزمت في أخلاقيات البيع والشراء فكان لايقوم بالدعاية لبضاعته لأن فيها تغرير بالمشتري. ولم يتبع وسائل التجار في الاحتكار والتحكم في السعر وإخفاء العيوب. روى الخطيب في "تاريخ بغداد" أنه كان لأبو حنيفة شريك في التجارة يدعى حفص بن عبد الرحمن وكان يبعث إليه الأقمشة ويقول له في قماش كذا وكذا عيب، فبين إذا بعته. فباع حفص المتاع ولم يبين. ولم يعرف أبو حنيفة لمن باعه فأخذ حصته من ثمن المبيع وتصدق به كله. (١٣/٣٥٨)

ونهى أبو حنيفة تلاميذه عن تقليده، فكان يقول لهم: "لايحل لأحد أن يفتي بقولنا حتى يعلم من أين قلناه" -(الانتقاء١٤٥). وهو بذلك يفتح باب لنقد الشيخ من طرف التلاميذ والأتباع في مقاومة ارتياضية لنزعة الأستذة، الآخذة عادة بعموم أهل التعليم في أي وقت وأي مكان...

واتشح بنزعة تسامح مع العامة وتودد إليها. ومن حكاياته في ذلك ماأورده ابن خلكان أنه كان لأبي حنيفة جار شاب مولع بالشرب والغناء، وكان يستمع إليه كل ليلة، وهو يغني بعد أن يشرب:

اضاعوني وايّ فتى اضاعوا لـيوم كـريهةٍ وسـدادِ ثـغـرِ
كاني لم اكن فيهم وسيطاً ولم تك نسبتي في آل عمرو
اجـرر بـالـجـامـع كـل يـوم فيا لله مظلمتي وصبري

وافتقد صوته أياماً فسأل عنه الجيران فأفادوا أن العسس وجدوه سكران في الليل فأخذوه. فركب إلى الوالي وأطلقه وقال له وهو يعود به إلى منزله: هل أضعناك يافتى؟ (وفيات الأعيان في ترجمته). وتقول الرواية أن الفتى تاب بعد ذلك. وهذا إلحاق أريد به تبرير تصرف مثير للحرج من إمام جليل وهو في الحقيقة ينسجم مع فتواه بإباحة الشرب في الحدود المعقولة التي قننها بهذا الخصوص. وفيه تنعكس أيضاً شخصيته الاجتماعية غير الخاضعة كثيراً لوساوس رجال الدين.

ردود الفعل

نقل أبو زُرعه عن سفيان بن عيينة: لم يزل أمر الناس معتدلاً حتى ظهر أبو حنيفة بالكوفة والبتي بالبصرة وربيعة بالمدينة." (التاريخ ١/٥٠٨) والأخيران على شاكلة أبو حنيفة في القياس والرأي. وسمي الثالث ربيعة الرأي بسبب ذلك.

ويعبر ابن عيينة عن آراء المتزمتين من الفقهاء وأهل الحديث تجاه مذهب أبو حنيفة في القياس. وكانوا يقولون في الرد عليه أن أول من قاس هو إبليس، يشيرون إلى رده على أمر السجود لآدم بأنه خلق من نار وآدم من

طين، والنار أفضل من الطين. وهذا قياس منطقي أريد به تعطيل الأمر الإلهي الغير خاضع للمنطق. والأحكام عند معارضي أبو حنيفة لاتعلّل مادامت صادرة عن الشرع فلا موضع فيها للقياس. وكان على هذا مذهب مالك وابن حنبل. لكن الشافعي أخذ بالقياس في أمور معينة ولم يتوسع فيه. ومنعه الشيعة بتاتاً. وتبدو الهوة شاسعة بين جملة المذاهب والفقهاء وبين أبو حنيفة في هذه المسألة التي يؤشر تبنيه لها ظهور طور متقدم في الدراسات الفقهية. وقد مشى الحنفية على خطى إمامهم وتوسعوا في مباحث القياس مستفيدين من المنطق الأرسطي الذي ترجم بعد وفاة الإمام أو في السنوات الأخيرة من حياته. وفي وقت لاحق، ظهر المنطق الاستقرائي على يد علماء أصول الفقه ليأخذ بهذا العلم الإسلامي في مسارات بعيدة عن مساره الأرسطي. ولم يتمكن معارضو أبو حنيفة من إيقاف هذه البدعة رغم أنهم واصلوا الكفاح ضدها. لكن المذهب الحنفي الذي تمسك بقياسات أمامه لم يتطور في انسجام تام مع اتجاهاته الأصلية. وقد تعرض الإمام للنقد من كبراء أتباعه. وينقل ياقوت في "معجم الأدباء" عن أبو سعيد السيرافي، من فقهاء الحنفية، قوله: "لأبي حنيفة مسائل لاأرتضيها له. وقد خالفه فيها أعيان أصحابه والناقلة لمذهبه (١٧٠/٧). ونقل أبو زرعة عن شريك بن عبد الله – معاصر أصغر له- أنه استتيب مرتين (٥٠٦/١) ولم يذكر في أي شيء جرت الاستتابة التي تطلب عادة من المتهم بالارتداد عن الدين. لكن الخطيب البغدادي يقول أنها كانت بسبب قوله أن القرآن مخلوق (على مذهب المعتزلة) وهو اتهام أورده أبو زرعة أيضاً عن سلمة بن عمرو القاضي (٥٠٦/١). واشتدت الحملات على أبو حنيفة من جهتين :الشيعة الاثني عشرية بعد اكتمال نشوئهم كطائفة في غضون القرن الرابع. ومن الشوافع ايام السلاجقة .ووضع أمام الحرمين (شيخ الغزالي) كتاب أسماه "مغيث

الخلق في ترجيح القول الحق" كرسه للتشنيع على أبو حنيفة والدعوة لمذهب الشافعي في مسعى لإغراء سلاطين الترك باعتناقه وملاحقة أتباع الحنفية. أما الشيعة فإن كتبهم الأمهات تضمنت أمور ايجابية عنه، مع انتقاداتها له بسبب القياس. وقد بدا مؤلفو الشيعةالأوائل الكبار متأثرين بمناصرته لزيد بن علي وابراهيم بن عبد الله. لكن متأخريهم قلبوا له ظهر المجن. وأكثر ماأزعجهم منه إسقاطه سهم ذوي القربى من الخمس. وفي "زهر الربيع"، من كتبهم المتأخرة أن عطلة أبو حنيفة كانت يوم السبت! (ص٣٧٨). ويعتقد عوام الشيعة في العراق أنه مسخ بعد وفاته كلباً أسود ويقولون أن بالإمكان مشاهدته مربوطاً بالسلاسل داخل ضريحه ببغداد في أوقات مخصوصة.

ومن الأمور التي أثارت استفزاز أهل السنة تأييده للخروج على الخلفاء بالسلاح – يروي أبو زرعة عن عبد الله بن المبارك: كنت عند الأوزاعي، فأطريت أبا حنيفة. فسكت عني. فلما كان عند الوداع قلت له أوصني. قال: أما أني أردت ذاك ولو لم تسألني. سمعتك تطري رجلاً كان يرى السيف في أمة محمد (٥٠٦/١). وكان الأوزاعي موالي للأمويين ويساعدهم في ملاحقة المعارضين بتهمة الزندقة، ويعتبره على سامي النشار "عميل أموي" (نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام/ ٣١٩).

كان أبو حنيفة هو الوحيد من بين الفقهاء الذي يواجه هذه الحملة العاتية من التشهير والاتهامات. ويتصل ذلك، كما رأينا، ببدعته في القياس وتأييده لحمل السلاح ضد الخلفاء. وهو بذلك ينسلك في عداد غيره من أهل الفكر الذين يخرجون بأفكار أو ينادون بدعوات تبدو جديدة على وسطهم الفكري أو السياسي، فيصطدمون به، وقد يضطرون إلى دفع الثمن لقاء مااختاروه لأنفسهم. وكان الثمن الذي دفعه أبو حنيفة سيكون يسيراً لو

اقتصر على مذهبه في القياس، فهذا لم يكن يكلفه أكثر من الشتائم والتشهير. لكنه مشى في طريق أوعر منه عندما أقدم على الإفتاء بتأييد الثائرين على الخلفاء. وكان قد فعلها مرتين، كما رأينا، أفلت من أولاهما، ربما لأنه لم ينكشف أو بفضل تسامح الخليفة الأموي هشام بن عبد الملك المقصود بالفتوى الأولى. ولم يُفلت من الثانية.

كانت البصرة قد تحركت بقيادة ابراهيم بن عبد الله بن الحسن في وثبة ضد المنصور عمت فئات المعشر البصري وحظيت بالتأييد في الكوفة. واشترك في الحركة شيوخ المعتزلة الأوائل وكبار الفقهاء، وعدد من الأدباء، بينهم شاعر عصره بشار بن برد. وكان ممن وقف وراء الحركة أبو حنيفة الذي أفتى بتأييد ابراهيم وأخذ يراسله سراً من الكوفة، وموله بأربعة آلاف درهم. ومما أوصاه به أن يكون حازماً ويلاحق جنود المنصور فيقتل مدبرهم (الهارب) ويجهز على جريحهم. وقد فشلت الحركة وقتل قائدها وتفرغ المنصور بعدها لتصفية الحساب مع مؤيديها.

يستفاد من مصادر أبو حنيفة أن مخابرات المنصور رصدت تحركاته بعد أن شكت بتأييده للبصريين. ويقال أن الكتاب الذي أرسله إلى ابراهيم وضمنه وصاياه له وقع بيد المنصور. وفي هذا الصدد يذكر ابن عبد البر أن المنصور كتب إلى نائبه على الكوفة أن يحمل أبا حنيفة إلى بغداد فحمل إليها فعاش خمسة عشر يوماً. وعقب ابن عبد البر: فيقولون أنه سقاه سماً وذلك سنة ١٥٠هـ. (الأنتقاء ١٧٠-١٧١). واستعرض ابن حجر في "الخيرات الحسان" ماجرى له على يد المنصور فذكر إيداعه السجن بسبب الامتناع عن قبول العمل في القضاء وأنه ضيق عليه في الحبس تضييقاً شديداً حتى في مأكله ومشربه فمات بعد خمسة أيام. وقيل أنه سقي شربة فمات بالسجن. ثم يستطرد ابن حجر:

قيل الامتناع عن القضاء لايوجب للمنصور أن يقتله هذه القتلة الشنيعة، وإنما السبب في ذلك أن بعض أعداء أبي حنيفة دس إلى المنصور أن أبا حنيفة هو الذي أثار عليه ابراهيم بن عبد الله بن الحسن الخارج عليه بالبصرة. وأنه قواه بمال كثير. فطلبه لبغداد ولم يتجرأ على قتله بغير سبب (ظاهر) فطلب منه القضاء مع علمه بأنه لايقبل ليتوصل بذلك إلى قتله. (ص٦٧-٦٨) ومن جهتي أعتقد أن المنصور كان جاداً في عرض القضاء على أبو حنيفة مع علمه بدوره في تمرد البصرة. وكان المنصور قد اتبع خطة تسامح مع المثقفين الذين ساندوا التمرد سعياً لاكتسابهم إلى جانبه. ونجح مع بعضهم. لكن إصرار أبو حنيفة على الامتناع وهو في موضع تهمة أثار غيظ المنصور فأمر بسجنه. وقد يكون دس له السم أو يكون مات في السجن نتيجه التضييق عليه وهو في سن السبعين.

أوصى أبو حنيفة وهو يجود بنفسه في السجن أن يدفن في مقابر الخيزران لأنها أرض طيبة غير مغصوبة. وكان هذا آخر احتجاج ضد الخليفة الذي قال وقد بلغته الوصية: من يعذرني فيك حياً وميتاً؟.. وقد صارت مقابر الخيزران تسمى في أواخر العصر العثماني باسم الأعظمية نسبة إلى لقب الإمام الأعظم الذي منحه العثمانيون لأبي حنيفة بعد أن تبنوا مذهبه في بداياتهم. وبني على ضريحه مسجد كبير هدم عدة مرات للتصليح والتجديد أو عبر النزاع الدموي بين الصفويين الشيعة والأتراك السنة للاستيلاء على العراق.

مصادر:

•الانتقاء لابن عبد البر القطبي. مخصص لترجمة الفقهاء الثلاثة أبو حنيفة ومالك والشافعي.

• الخيرات الحسان: لابن حجر. في حياة أبو حنيفة وفقهه
• وفيات الأعيان: لابن خلكان ترجمة أبو حنيفة من حرف النون
• تاريخ بغداد: للخطيب البغدادي ترجمة موسعة فيها الغث والسمين.

ومذهب أبو حنيفة مبثوت في مصادر الفقه الكبيرة والصغيرة. وأوفاها كتاب السرخسي "المبسوط". ويقف القارئ على ترجمة موجزة أو مطولة له في جميع مصادر التاريخ العام، حوادث ١٥٠، وفي أخبار حركتي زيد وابراهيم من كتاب "مقاتل الطالبيين" لأبي الفرج الأصفهاني كما في مصادر التاريخ العام التي تناولتها بالتفصيل.

وصدرت عن أبو حنيفة كتب للمعاصرين منها كتاب الشيخ محمد أبو زهرة "أبو حنيفة، حياته وعصره وآراؤه وفقهه" والمؤلف عالم أزهري منفتح وموضوعي في تناولاته.

بشـــار

كان والده برد من سبي[1] طخارستان- بخراسان، فامتلكته زوجة المهلب بن أبي صفرة، قائد الفتح في تلك الجهة أيام الحجاج، وكانت بالبصرة. ثم وهبته لامرأة من بني عُقيل، ولما شب عندها زوجته من جارية بيزنطية فولدت بشار وأخوين آخرين له. وبعد وفاة برد، أعتقت العقيلية بشار وأخويه. لكنه بقي في معية بني عقيل فتطبع بطباعهم ونشأ على الفصاحة وقوة الحافظة. وكان برد طيان حاذق ، واحترف ولداه غير بشار الجزارة. أما بشار فأظهر ميلاً نحو الأدب منذ صباه ونظم الشعر وهو في العاشرة. وقد انتمى في شعره إلى بني عُقيل وأصولهم بني عامر وقيس عيلان. كنية بشار أبو معاذ ولقبوه المرعث (شد العين المفتوحة) لسبب مختلف عليه يرجح محقق ديوانه ابن عاشور أنه يرجع إلى ثقب في أذنيه كانت أمه تعلق به قرطين في طفولته. ووضع له اللاحقون سلسلة نسب فيها بعض ملوك الفرس وتنتهي بإبراهيم الخليل؟ وكان هو يفخر بانتمائه إلى الأكاسرة من جهة الأب وإلى قيصر من جهة الأم.

مع ميله المبكر إلى الأدب، كان بشار شقي مشاغب في صغره، وكان الناس يشكونه إلي والده فيوسعه ضرباً من غير أن يرجع عن غيه. وكان قد ولد أعمى، وهو الأكمه عند العرب. ولما فطن واستوى تنبه إلى وضعه

كمولى، فألقى ذلك فيه نزعة تمرد مبكرة، وأخذ يحرض الموالي على ساداتهم العرب ويدعوهم إلى الخروج عن ولائهم والعودة إلي أصولهم. وفي ذلك، يقول عن نفسه معلناً انتفاءه من الولاء ومحرضاً غيره على الاقتداء به:

أصبحتُ مولى ذي الجلال وبعضهم ... مولى العُريب فخذ لنفسك وافخرِ

انتظم بشار في حلقات الأدباء والمتكلمين في البصرة. وكانت ناشطة في أيامه. ومنها حلقتا واصل بن عطاء وعمرو بن عبيد. وتشيع بمذهب المعتزلة. إلا أنه لم يتمذهب لهم. وتعرض لمطاردة شيخي المعتزلة لاسيما الأول، بسبب سلوكه المنفلت فاضطر لمغادرة البصرة، والإقامة في حران، من أعمال سوريا الشمالية، وكانت من مواطن الهللينية. وتنقل في غيرها قبل أن يعود إلى البصرة. وسكن ردحاً من عمره في بغداد.

وكان ضخم البدن غليظ الوجه مجدوراً جاحظاً يغشّي عينيه لحم أحمر، وضرب المثل بقبح عينيه، فقال أحدهم يدعو على صاحبه:

أراني الله وجهك جاحظياً ... وعينك عين بشار بن برد

ورآه رجل وهو يستلقي بداره فهاله منظره وسأله: ياأبا معاذ أنت القائل (في شعر يخاطب حبيبته)

إن في بردَيَّ جسماً ناحلاً ... لو توكأت عليه لانهدم

فوالله إني لأرى لو أن الله بعث عليك الريح التي أهلكت عاداً ماحركتك من مكانك!

وكان يلبس قميص وجبة مفتوحين من الوسط مشدودين بأزرار فكان إذا أراد نزعهما فك الأزرار فتكوما على رجليه حتى لاينزعهما من رأسه.

وكان إذا أراد أن ينشد قصيدة يصفق بيديه ويتنحنح ويبصق عن يمينه وعن شماله ثم يشرع في الإنشاد...

اشتغل بشار في شبابه كاتب في دواوين الدولة مستفيداً من قدرته على الإنشاء ثم أقلع عنها بعد ان اشتهر بالشعر وانفتحت له أبواب الممدوحين من الخلفاء والولاة، فاتخذ من الشعر وسيلة تكسب، مع علمه أن ذلك لايتوافق مع الحق. وفي خبر عنه أنه مدح المهدي العباسي مرة، فلم يعطيه فسئل عن تفسيره لذلك، فقال: "والله لقد مدحته بشعر لو مُدِح به الدهر مانُخشي صرفه على أحد. ولكني كذبت في العمل فكُذبت في الأمل".

يضع مؤرخو الأدب بشار بن برد على الحد الفاصل بين الشعر القديم بطوريه الجاهلي والأموي، وبين الشعر الجديد الذي يعكس انتقال الحياة العربية في ظل الإسلام من وضع البداوة والبساطة إلى المدنية. ويعتبره مؤرخو الأدب أبو المولدين[٢] أو المحدثين، لأنه من فتح باب الحداثة لأول مرة في حياة الشعر العربي. ونقف في نتاجه الشعري على خصائص مشتركة لعمود الشعر الأول -الجاهلي والأموي، وللشعر الجديد العاكس للبيئة المستجدة في أوائل العباسيين. فمن جهة، حافظ بشار على الحبكة الجاهلية الأموية المتميزة بجزالة المفردة ومتانة النظم في قصائد مجلجلة يذكرنا بناؤها المرصوص بشعر الفرزدق الذي أدركه في صباه. ومن جهة أخرى ، نجد شعره حافل بمنتجات الحياة الحضرية للعرب في الحواضر والأمصار وبالموضوعات والأغراض المستجدة، بما فيها موضوعات الحياة الفكرية والثقافية. وأخذ بشار بشيء من المحسنات البديعية في صورها العفوية الأولى البعيدة عن الصنعة التي انحدر إليها شعر البديعيين في عصر لاحق. وقد افتتن به أهل البصرة من الرجال والنساء وقال مؤرخوه أنه لم

يكن فيها غزلي أو مغنية أو نائحة إلا ويروي من شعره في الغزل أو الغناء أو النوح. وكان له مجلسان بمنزله، واحد في الصباح ويسميه البردان والآخر في المساء ويسميه الرقيق. وكان المجلس يتنوع مابين الشعر والغناء والحديث العادي. وكانت النساء تحضر مجلسه، وعشق بعضهن لصوتها وكان منهن واميزهن عبدة ملهمته الأولى. وكانت تزوره مع صواحبها فيأكلن عنده ويشربن ويستمعن إلى قصائده الجديدة، ومعظمها عن عبدة، من دون أن تقع بينه وبينها خلوة[٣]. وقد حافظ في عموم غزلياته الكثيرة على عفة الغزل الأموي وتهذيبه. وإنما ظهرت بذاءته في الهجاء. ولعله أول من خرج به من حشمة الجاهليين والأمويين إلى البذاءة النواسية. ويأتي من هنا وصفه الشائع بالمجون.

يتصنف بشار في ظاهرة الشعراء المثقفين. وهو قد يكون الغرار الأبكر لهذه الفئة في تاريخ الشعر العربي. ويأتي ذلك مع طور النضج الذي وصلت إليه الثقافة الإسلامية بعد المخاضات التأسيسية للمتكلمين والفقهاء في النصف الثاني من القرن الأول والنصف الأول من القرن الثاني. وكما رأينا، فهو يعاصر نشأة المعتزلة، وكان مؤهلاً لأن يكون من مؤسسيها لولا ذلك المزاج النافر من التمذهب لشاعر شديد الحساسية، وتبعاً لذلك شديد التلون والتغير. وقد كتب مؤرخوه عن تعدد ولاءاته المذهبية، فاعتبروه متعاطف مع الخوارج في هجائه لواصل بن عطاء، ونسبوه إلى الكاملية وهي فرقة من غلاة الشيعة كانت تقول بالنص على علي وأن الصحابة كفروا بأخذ الخلافة منه، وأنه من جانبه كفر بقعوده عن حقه. وفي "الأغاني" عن الجاحظ أن بشار كان يدين بالرجعة، وهي معتقد شيعي تشترك فيه الإمامية الاثني عشرية مع بعض شعب الغلاة المتفرعة عنها (١٣٩/٣).

وقد يكون بشار نطق بأي من هذه المعتقدات في شعره أم في حواراته اليومية مع الناس. ويجدر بالذكر أن شعره ضاع أكثره. ولعل الجاحظ وغيره قد اطلعوا على شيء مما ذكروه عنه في نص شعري لم يصل إلينا. ويصعب على أي حال نسبة بشار إلى معتقد بعينه. وقد نقل صاحب "الأغاني" عن سعيد بن سلام البصري أن بشار كان مع أهل الكلام ضمن جماعة تفرقت مذاهبها بعد ذلك وأن بشار بقي متحيراً مخّلطاً (١٤١/٣). وهذا بخصوص الانتماء لفرقة معينة. وقد بينا أن حساسيته الشعرية الشديدة كانت تمنعه من التمذهب. لكن ثقافة بشار الكلامية – الجدالية فرضت تأثيرات ملموسة على مسلكه الفكري والاجتماعي، بقدر ماتلقى الثقافة من استعداد ذاتي لاستيعائها في مواقف فكرية أو سياسية أو اجتماعية، بالترابط مع بيئته التي ترعرع فيها وتشبع بأعرافها وقيمها.

ففي رواية "للأغاني" أن صديقاً لبشار ذكره أبو الفرج باسم أحمد بن خلاد قال: كنت أكلم بشار ،وأرد عليه سوء مذهبه (بميله إلى الإلحاد) فكان يقول: "لاأعرف إلا ماعاينت أو عاينت مثله". وكان الكلام يطول بيننا. فقال لي: ماأظن الأمر ياأبا خالد إلا كما تقول، وإن الذي نحن فيه خذلان. ولذلك أقول:

طُبعت على مافيّ غير مخير   هواي، ولو خيرت كنت المهذبا

أريد فلا أُعطى وأُعطى ولم أُرد   وقصر علمي أن أنال المغيبا

(٢٢١/٣)

وهذا تصريح بعدم إيمانه، الذي يمتد هنا إلى الألوهية والنبوة (لاأعرف إلا ماعاينته). لكنه لايجزم بما ينكره فيلوذ بالشك من دون أن يصل إلى حل نهائي. وفي الشعر الذي أنشده لصاحبه يثبت بشار عدم قدرته على

إقناع نفسه بالعقيدة مع تمنيه لو أنه استطاع ذلك حتى يستريح من عناء التفكير. وترد روايات أنه كان لايصلي. وفي "الأغاني" عن بعض أصحابه: كنا إذا حضرت الصلاة نقوم ويقعد بشار، فنجعل حول ثيابه تراباً لننظر هل يقوم إلى الصلاة، فنعود والتراب بحاله. (١٨٠/٣)(...)

ويوضع بشار أحياناً في عداد الزنادقة المانويين، وهذا لايصح عندي، لما يقتضيه من التمذهب المنافر لمزاجه. وقد ورد عنه ثلاثة ابيات تشعر بمانويته هي:

إبليس خير من أبيكم آدم   فتنبهو يامعشر الفجار

إبليس من نار وآدم طينة   والأرض لاتسمو سمو النار

وبيت مفرد:

الأرض مظلمة والنار مشرقة   والنار معبودة مذ كانت النار

ومع افتراض صحة النسبة إليه فهي تأتي على جهة المشاكسة لاالانتماء. وكانت علاقة بشار بالمانويين سيئة. وقد هجا أحد معلميهم الكبار وهو عبد الكريم بن أبي العوجاء وعيّره بمانويته.

ومايصح على بشار من هذه الجهة هو جحود المثقف المستقل، الحر المزاج والتفكير، والذي يقع نتيجة لازمة عن التعمق أو التأمل في العقائد وقياسها في ضوء العقل الفلسفي. وعندما اعتبر سلفيونا القدماء علم الكلام مدخل للزندقة لم يكونوا بعيدين عن الصواب، فالفكر الفلسفي لابد أن يقود صاحبه إلى التصادم مع المسلمات المتوارثة، التي لاتخضع للعقل وإنما هي من مسائل الإيمان. ونجد مصداق ذلك في قول بشار لصاحبه ابن خلاد: "لاأعرف إلا ماعاينته". ويجمع هذا الميل جملة الأدباء الذين تأملوا أو تعمقوا في القضايا العقلية كابن المقفع والجاحظ

والمتنبي وأبو حيان التوحيدي. وهؤلاء لم يتأثروا بمذهب أو فرقة وإنما خضعوا لنتائج الثقافة الأدبية المعقلنة فلم يصح لهم تمذهب أو انتماء. كما أن تفكيرهم لم ينحسم لصالح الإيمان أو الإلحاد، لأن تكوينهم الادبي يمنعهم من التفلسف الخالص، وما نجده لديهم من تناقضات لايرجع إلى التقية بقدر ما للقلق المصاحب لوجدان الأديب أو الفنان المثقف. وبشار كما بينت، من فئة الشعراء المثقفين، فهو لم يكن شاعر عادي مثل جرير أو كثّير. على أنه لم يكن متكلم محترف ليخضع لنتائج المقولات الكلامية ويتمذهب على أساسها، كذلك، لم تبلغ به ثقافته درجة التفلسف التي انتهت بالمعري إلى نقد الأديان والمجاهرة بتكذيب الأنبياء. وصفوة مانحكم عليه به أنه شاعر حر أوصلته ثقافته الكلامية وتشبعه بمجادلات المتكلمين في عصره إلى الخروج عن المسلمات العقائدية من دون أن يناهز الحد الموجب لوصفه بالإلحاد.

وهل يصدق عليه وصف المستخفين وعصابة السوء النواسية؟ هو ينفرز عنهم بأمرين، الأول عفة غزله الذي يجري على سنة القدماء من الجاهليين والأمويين. والثاني ابتعاده عن الحب الغلماني، الذي كان قد استشرى في زمانه قبل أن يتلقفه أبو نواس بالأدلجة والتنظير. وفي هذه هو مدين لنشأته في قبيلة جاهلية، حيث الشذوذ الجنسي نادر إن في البادية أم في معشر القبيلة، المستوطنة في المدن مع احتفاظها بإطارها القبلي–الجاهلي. وقد لاحظنا آنفاً أن مجون بشار ظهر رئيسياً في هجائه. أما استخفافه فمتعلق بالمعتقدات فهو مغاير فيه لمجموعة أبو نواس التي استخفت بالمحرمات في سياق مسلكها اللذائذي. ومعروف أن أبو نواس تاب بعد ان اجتاز سن الشباب وتحول إلى واعظ، فاستخفافه مزاجي وليس عقلاني. بينما استمر بشار على نهجه القلق الميال إلى الزندقة حتى نهاية حياته. الثاني أن

المستخفين والنواسيين كانوا ضمن معسكر الخلافة العباسية مرعيين من الخليفة وأرباب الدولة. ويشمل ذلك الزنادقة المانويين من أهل المجون مثل مطيع بن إياس (بخلاف المتطهرين منهم). أما بشار فيتصنف في صف المعارضة، ولو بالحدود التي وصفنا بها الفرزدق بأنه معارض. وقد عللها بعض مؤرخيه بولائه للأمويين، ولم تكن شخصية بشار كشاعر حتى نهاية الأمويين قد تبلورت لتصنع له ولاءات. فقد انتهت الخلافة الأموية وعمره ستة وثلاثين سنة. ولم يشتهر مع شعراء الطبقة المرموقة حين ذاك. وإنما كانت شهرته في بداية العباسيين. وهو شاعر عباسي أكثر منه أموي إذا أخذنا بالتزمين الموافق لبروزه كشاعر. ينبغي في الحقيقة مؤاصرة مسلكه السياسي مع مرحلة نضجه الفكري حيث تنامى وعيه وصار يدرك من الأمور مالم يكن يدركه في الطور الأموي. ويتوافق ذلك مع اشتعال موقد المعارضة للعباسيين بعد سنوات قلائل من استوائهم على الخلافة. وكانت معارضة دموية أججها انكشاف نوايا العباسيين وتبخر وعودهم بالعدل. وفي مقابل ذلك، لم يكن للنواسيين مايفعلونه إلى جانب الضحايا الجدد للعباسيين. وكان المجان قبل أبو نواس وفي زمانه في جملة المرفهين عن الخليفة وأعوانه وعموم أرباب الدولة ويتحدد موقفهم في تطور المجتمع الإسلامي بالتعبير عن الحياة الجديدة التي انسلك فيها أبناء الطبقة الحاكمة وأغنياء الدولة مما يتوضع في عداد الخروج على تقاليد معينة لجهة أساليب حياة لاعهد للعرب أو المسلمين بها. فهم عناصر في سيرورة تمدين تعمل في قطيعة مع الصراع السياسي والاجتماعي، وفي تناغم مع خطوط الدولة خارج هذا الصراع. وقد خاطب أبو نواس راعيه هارون الرشيد حين اضطر إلى حبسه بسبب أبيات استخف فيها بالعقائد:

من ذا يكون أبا نواســـ ... ـك إن فقدت أبا نواسك!

فأخرجه من الحبس، الذي قضى أيامه القليلة فيه مدللاً...

نزوع المعارض عند بشار هو إذن ما يميزه عن المستخفين والمجان. ومع أنه حظي مثلهم برعاية الخلفاء العباسيين فقد كانت مشاعره مع خصومهم من المعارضين.

ويتفق مؤرخو الأدب، قديماً وحديثاً، على أن بشار قتل على الزندقة. والقدماء بين مؤيد لقتله بوصفه زنديق وبين منكر للقتل بإنكار أن يكون بشار زنديق. وضمن هذا النمط القديم سلفيو الوقت الحاضر ومنهم الشيخ ابن عاشور محقق ديوانه، فهو يتهم حساده وخصومه الشخصيين بتلفيق تهمة الزندقة للتخلص منه. أما المعاصرون، ومنهم المستشرقون فيرسمونه شهيداً للإلحاد، كل واحد حسب الغرض الذي يحركه أو حدود الفهم الذي يصدر عنه في معالجة قضايا التاريخ الإسلامي بخلافيتها الشديدة.

أشرت قبل قليل إلى المعارضة المسلحة التي جوبه بها العباسيون بعد سنوات قلائل من حكمهم، حين تكشفت للناس وعودهم الكاذبة بالعدل. وقد عمت الوثبات في عهد المنصور خراسان والعراق والحجاز. وكان منها وثبة البصرة بقيادة ابراهيم بن عبد الله الحسني. وهي من أخطر ماواجهه المنصور في خلافته. فقد حظيت بتأييد وتعاطف واسع في البصرة وأعمالها وعموم العراق وأيدها من الفرق الشيعة الزيدية والمعتزلة. وحظيت، في حالة نادرة الوقوع، بتأييد عدد من المثقفين الكبار من فقهاء ومتكلمين وأدباء بينهم أبو حنيفة وسفيان الثوري والمفضل الضبي صاحب المفضليات، وهي أقدم وأوثق مدونة من الشعر الجاهلي. وانخرط في جملة أنصارها بشار بن برد، الذي تحمس للحركة وكتب قصيدة في تأييد قائدها ابراهيم والتنديد بالمنصور.

تقع القصيدة في خمسة وعشرين بيتاً يفتتحها الشاعر بمخاطبة أبو جعفر المنصور مهدداً إياه باقتراب أيامه وأن الموت يقتحم على الجبابرة ويصرعهم في المعامع. ويقص عليه أخبار الجبابرة الماضين الذين صرعهم الموت بسبب جبروتهم فيذكر مقتل أحد الأكاسرة على يد حاشيته ومقتل الوليد بن يزيد الأموي الذي جاءه الموت في مأمنه وهو مقيم على اللذات (قارن مع القائلين بولاء بشار للأمويين؟) ثم مقتل مروان آخر خلفاء الأمويين. ثم يخاطب المنصور بأنه يجري سادراً في طريق هؤلاء الجبابرة دون خوف من العواقب. واتهمه بالتآمر على الإسلام وتسليمه للضواري لنهشه. ثم يتحداه طالباً منه أن يبحث عن ملاذ ينجيه من غضب المظلومين. وينتقل إلى مخاطبة ابراهيم، فيغدق عليه أجمل النعوت ثم يأخذ بتوجيهه فيدعوه إلى الاستعانة بالعقلاء والحازمين وعدم الانفراد بالرأي. وأن يكون متيقظاً شديد الاحتراس وأن يتحلى بالمكارم ولايكتفي بالأمنيات. ويوصيه بعدم التراخي في الحرب لأن نار الحرب خير من الاستسلام للظلم. ويعود فيكرر عليه عدم الانفراد ووجوب أن تكون له جملة من أعوان تجمع بين الشجاعة والحزم والمعرفة. وأبيات القصيدة متماسكة مترابطة ولغتها متينة تذكر بالحماسة الجاهلية مع تأكيدها المتكرر على الجمع بين الشجاعة والمعرفة معتبرة أن الحرب بدون قادة حكماء لاتقودإلى النصر. واحتوت القصيدة على أبيات سائرة في الحكمة رددهااللاحقون في مختاراتهم ودخلت في التعليم. ويثير الانتباه فيها أن بشار وضع نفسه موضع الند مع ممدوحه، فلم يكن مادحاً ومؤيداً بقدر ماكان ناصحاً وموجهاً. وهذه علاقة معارضة تتميز عن علاقة السلطة بالتكافؤ. بين الشاعر والزعيم (نجد لهذا النمط من الشعر السياسي المرشد نظائر في العصر الحديث تكثر بالخصوص عند شوقي والجواهري).

بعد اندحار وثبة البصرة وانتصار المنصور على ابراهيم، خاف بشار من وصول القصيدة إلى الخليفة على حالها تلك، فأجرى عليها تحويرات تشعر بأنها موجهة إلى أبو مسلم الخراساني، بعد أن قتله المنصور. وشمل التحوير المطلع فوضع: أبا مسلم بدل أبا جعفر وبيتاً آخر خاطب فيه المنصور باسم أمه: ياابن سلامة فجعلها "ياابن شكيمة" للتورية عن أم أبو مسلم. وفي بيت ثالث فحوره من الفاطميين إلى الهاشميين. ولم تغير التحويرات أصل القصيدة. ويشير ابن عاشور إلى بيت فيها حث به بشار ابراهيم على القتال فيقول أن بشار غفل عن حذف هذا البيت الذي يتضمن التحريض على المنصور. والحقيقة أن المنصور لم يكن ليغفل أن القصيدة في ابراهيم وهو المعروف بدهائه وحنكته مع جودة معرفته بالشعر وإنما غض النظر عنها بالانسجام مع خطة اتبعها في تقريب المثقفين وإلحاقهم بدولته. وقد أمضى بشار خلافة المنصور في سلام وانتقل بعده إلى مدح المهدي ولده لكن نزوع المعارض في وجدانه حال دون اندماجه نفسياً. ومن نوادره الدالة أنه كان في مجلس حاجب المهدي ينتظر الإذن بالدخول عليه. وكان معه في الانتظار آخرون، بينهم رجل من دعاة بني العباس. وكانوا يتحدثون لتزجية الوقت فسألهم الداعية العباسي: هل تعرفون معنى قوله تعالى، وقرأ آية النحل التي فيها:" يخرج من بطونها شراب مختلف ألوانه فيه شفاء للناس..." فقالوا: هو العسل. قال "كلا! هذا العلم يخرج من بطون بني هاشم". ولم يتحملها بشار فرد عليه بلغته المعتادة: "جعل الله طعامك وشرابك مايخرج من بطون بني هاشم، فقد أوسعتنا غثاثة". قالها وهو في قصر الخليفة الهاشمي ينتظر الدخول عليه لينشده قصيدة في مدحه.

اصطدم بشار بوزير الخليفة المتنفذ يعقوب بن داود، فهجاه وهجا

الخليفة في مقطوعة واحدة. ثم هجا شقيق الوزير الذي كان والياً على البصرة. وختم بهجاء الخليفة ببيتين فاحشين أنشدهما علناً في حلقة يونس النحوي بمسجد البصرة. ووصل الهجاء إلى الخليفة فأمر بقتله تحت السياط. وألقي بجثمانه في أحدأهوار البصرة ثم حمل إلى مدفنه. وتقول رواته أن أشراف البصرة فرحوا بقتله لأنهم كانوا يخشون من هجائه لهم وربما التحريض عليهم وأن أحداً لم يشيعه سوى أمة له كانت تسير خلف الجثمان الذي حمله الحمالون وهي تصيح: واسيداه واسيداه... وهذه حكاية مرتبة للاستهانة به وقد كان له إخوة وربما أخوات ويحتمل أن يكون لهم أولاد وأحفاد كما ذكروا له ولد اسمه محمد عاش بعده فلا يعقل أن لايحضر جنازته واحد من هؤلاء.

بشار والفرزدق:

قلت في حلقة سابقة عن الفرزدق أنه سيتكرر في بشار بن برد. ولهذا القول مايبرره فيما بين الشاعرين من خصال مشتركة: كلاهما صدر عن حساسية شعرية عالية إن في معالجة الشعر أم ممارسة الحياة. وكلاهما ماجن فاسق سليط اللسان من غير أن يجعله المجون والفسق ينعزل عن الصراع الاجتماعي والسياسي لمجتمعه. وقد تجلى ذلك عند الفرزدق هجاء للولاة ونفوراً من مسلكهم الدموي. وعند بشار هجاء للخليفة وأرباب دولته. ويختلفان في أن الفرزدق أظهر تحسس ضد المظالم الاجتماعية، أما بشار فتحسس ضد الفساد والظلم السياسي. واقتصرت معارضة الفرزدق على الشعر. أما بشار فتورط في مناصرة وثبة مسلحة ضد خليفته. ويختلف الشاعران في المجون: الفرزدق لم يكن عفيف الغزل بخلاف بشار. لكن بشار يزيد عليه في بذاءة شعره الهجائي. أما الفارق

الأكبر بينهما فهو أن الفرزدق ظهر مع بدايات علم الكلام والنشاط الثقافي للمسلمين، وبشار عاصر طور النضج واتساع الثقافة. ومن هنا يأتي وصفنا لبشار كشاعر مثقف وهي صفة يتعذر إسباغها على الفرزدق فهو شاعر جاهلي استمد حس المعارضة من لقاحية قبيلته وتأثر في مضمون هجائه السياسي بأفكار المعارضة الإسلامية لبني أمية. والفرزدق مؤمن، وبشار يمثل غرار مثقف حر، قلق، لايوافق على المسلمات الإيمانية. وفي تقديري على أي حال، لو أن الفرزدق أدرك عصر بشار لكان يصدر عن قلقه الفكري. فبين الشاعرين تقارب عجيب يندر أن يتكرر في غرار ثالث.

* * * *

لابد أخيراً من الإلمام بالشعوبية الموصوف بها بشار بن برد. وهو، كما نعلم، فارسي وادعى الانتساب إلى ملوك فارس، أي الطبقة التي سماها "قريش العجم" تأسيساً على قريش التي تسيدت على العرب في الجاهلية وتسلطنت عليهم في الإسلام. وكان، في نفس الوقت، قد ولد وتربى في قبيلة بني عقيل العريقة في جاهليتها، فكانت مصدر تأهيله كشاعر وكشخصية اجتماعية فنشأ لقاحياً مكابراً شديد الاعتداد بنفسه. وتمثل القيم الجاهلية في الإباء والكرم والشجاعة، فصار شعره مَعرض لمفردات الشخصية الجاهلية يباري نظائره في الشعر الجاهلي-الأموي. وخضع لتأثير بيئته حتى في غزلياته التي قاومت اندفاعه المجوني فحافظت على عناصر الحب العفيف، وصرح صادقاً أو كاذباً بأن مايريده من حبيبته، لاسيما عبدة، لايتعدى الحديث، انسياقاً مع شرط الصداقة عند الجاهليين. لكن بشار لم ينس أنه فارسي وأنه سيق مسبياً من بلاده إلى العراق. وقد

ذكرنا أنه كان في شبابه يحرض مجانسيه الموالي على رفض الولاء العربي والعودة إلى الأصل. وينعكس ذلك في شعره قصائد افتخر فيها بالفرس وأمجادهم وندد بماضي العرب في "بدائيته وجهله وشظفه في العيش." وهذا هو القدر المشمول بمعنى الشعوبية، كما عرفها القدماء. وهو انسياق طبيعي لشاعر حساس وجد نفسه يعيش في وسط غريب لايملك فيه غير والديه الغريبين بدورهما وغير إخوانه الفقراء. ومع أن بني عقيل عدّوه شاعرهم المنافح عنهم وأدمجوه في عصبيتهم بحيث ترتب على من يتحرش به أن يواجه القبيلة واحتمالات الثأر[٤]، فإن تأصله في العرق الفارسي وقرب عهده به أبقاه على صلة حية بالأصل.، وهذه نزعة مبررة إن لم تكن ضرورية لمن هو في مثل موقعه. ويمكنني القول بهذه المناسبة أن الشعوبية كانت يقظة ضمير لدى أهلها، بل هي رد فعل طبيعي يصدر عن الإنسان السوي في أي ظرف مماثل، مما نجد عليه أمثلة حية لدى بعض المثقفين المغاربة في رفضهم للفرانكفونية.

هوامش:

١ -السبي: الأسرى من نساء وأطفال المقاتلين في جيش العدو حسب قوانين الحرب القديمة...

٢ -المولدين: مصطلح يسمى به الجيل المسلم الذي نشأ مع أوائل العباسيين من عرب الأمصار أو الموالي. والمولد في الشعر ماخالف العمود الجاهلي-الأموي. والمولد من اللغة ماتكون من مفردات بعد أو في غضون القرن الثالث ولم تنطق به العرب قبل ذلك.

٣ - كان العرب يبيحون الصداقة بين رجل واحد وامرأة واحدة على شرط عدم الاتصال الجنسي. واستمرت هذه العادة في الإسلام، كما يبدو حتى ظهور النواسية في الربع الأخير من القرن الثاني.

٤ - في مطاردة واصل بن عطاء لبشار اصطدم ببني عقيل. ومع أنهم لم يستطيعوا

منعه من اضطرار بشار لمغادرة المدينة، فقد رأى واصل أن إجراءاً آخر أشد لن يكون سهلاً. ومن هنا هدد في خطبة له ألقاها في حلقته بأنه كان سيغتاله لولا حرمة الاغتيال وأن الذي سيتولى اغتياله عندئذ رجل من بني عقيل، وهذا لتفادي إشكالات الثأر..

مصادر:

جمع العلامة التونسي محمد الطاهر ابن عاشور ماتبقى من شعر بشار بن برد في ديوان من أربع مجلدات مرفق بشروح موسعة منه، واستند في القسم الأكبر من الديوان إلى مخطوطة ناقصة ورثها عن أسرته تنتهي بحرف الراء. وأكمله بما استقصاه في بطون الكتب. وقد صدر الديوان بتأرخة مسهبة لبشار تؤلف كتاب بحد ذاتها. صدر الديوان عن الشركة التونسية للتوزيع والشركة الوطنية للنشر والتوزيع في الجزائر عام ١٩٧٦ .

ولبشار ترجمة وافية في "تاريخ بغداد" للخطيب، "وفيات الأعيان" لابن خلكان و"الأغاني" لأبي الفرج الأصفهاني. و"نكت الهيمان" للصفدي.

النظّام

أبو اسحق ابراهيم ابن سيار البصري، لُقّب بالنظّام لاشتعاله في نظم الخرز في سوق البصرة، وكان التلقيب بالمهنة قد شاع منذ أواسط القرن الثاني للهجرة مع نمو اقتصاد المدن الإسلامية واتساع الصناعات الحرفية. وأنكره المعتزلة فيما بعد بتأثير استنكاف المثقفين من العمل اليدوي، وزعموا أن اللقب يرجع إلى حسن كلامه نظماً ونثراً. عاش إبراهيم النظام بين النصف الثاني من القرن الثاني والأول من القرن الثالث، وعاصر المأمون والمعتصم والواثق، إلا أنه لم ينخرط في خطتهم المعتزلية، ولو أنه قد يكون استفاد من تلك الفرصة لتقرير مذاهبه الكلامية بحرية أوسع. وينظر إليه على أنه جمع بين الكلام والفلسفة، والمقصود به تطوير المقولات الكلامية بشيء من الفلسفة اليونانية، التي كانت قد انعرفت في عهده بعد الترجمات الموسعة التي أجريت لها في خلافة المأمون. والكلام هو البادئ للتفكير الفلسفي عند المسلمين قبل وصول الفلسفة اليونانية، ثم تأثر بها بعد وصولها، إلا أنه حافظ على طابعه المخصوص ومناهجه المغايرة لمناهج فلاسفة الإسلام المتأغرقين.

ذكرت بعض الروايات أن النظّأم كان لايجيد القراءة والكتابة وأنه اعتمد على الحفظ في التعلم والتثقيف. ويصعب قبول الرواية لأنه ألّف

كتباً كانت متداولة في الأوساط الثقافية من بعده. وإن يكن بالإمكان الافتراض أن تكون كتبه من إملاءاته على تلاميذه وليس من تحريره هو. وكان للثقافة الشفوية مكان في التعليم الإسلامي إذ قامت حلقات المساجد ومجالس العلماء بدور مؤثر في نشر التعليم بدرجاته المختلفة على المستمعين فضلاً عن القراء. وقد شاعت في العلوم الإسلامية ظاهرة الحفّاظ الذين كان أحدهم يستوعب في ذاكرته ماتستوعبه آلات التسجيل الصوتي فلا يحتاج إلى معاناة القراءة! وكانت هذه حال العميان مثل بشار بن برد وأبو العلاء المعري (وطه حسين من المعاصرين) وهم "أميون" بحكم العمى. لكن الحفّاظ كانوا أيضاً من المبصرين. ومصادر ثقافة النظّام هي المشتركة للثقافة الإسلامية من يوناني وفارسي وهندي وسرياني، وشأن أمثاله من أهل الفكر، فقد استوعب مصادره هذه قراءة أو حفظاً ليشيد منها بناءه الفكري الخاص به، مستعيناًعليها بموهبة شخّصية، أفادته القدرة على التصرف في مصادره لإعادة إنتاجها في عمله الفكري اللاحق.

وردت للنظّام عناوين كتب لم يصل إلينا شيء منها سوى الشذرات. ومن هذه:

١ - كتاب الجزء: ويبدو من عنوانه أنه مكرس لقضايا الجزء الذي يتجزأ أو لايتجزأ مما اختص به المذهب الذري المعروف.

٢ - كتاب في الحركة: وهي من موضوعاته المفضلة التي أفاض في دراستها.

٣ - كتاب الثَنوية: والمقصود المذهب الفارسي الزرادشتي القائل بوجود خالقين للعالم، أحدهما للخير والثاني للشر. وقد ناقش فيه هذا المذهب.

٤ – كتاب في التوحيد يرجح علي سامي النشار أنه في إثبات وجود الله عن طريق الحركة.

٥ – كتاب العالم: ولايعرف مضمونه. ويحتمل أنه في مباحث الطبيعة ومابعدها.

٦ – نقض كتاب أرسطو طاليس: وقد وردت الإشارة إليه في حكاية له مع جعفر البرمكي تقول أن النظام ذكر أرسطو بحضور جعفر وقال أنه نقض عليه كتابه. فرد عليه جعفر: كيف وأنت لاتحسن أن تقرأه! فقال النظّام: أيهما أحب إليك أن اقرأه من أوله أم من آخره؟ ثم اندفع يقرأ شيئاً فشيئاً وينقض عليه.. وفي الحكاية إشمام بما قيل عن أميته مع جودة حفظه وتمكنه من تلاوة الكتاب من أوله أو من آخره، كما يقال عادة عن الحفاظ المتميزين.

ليس لدينا إفادات كافية عن شخصية النظّام ومسلكه الإجتماعي سوى اتهامات بعض أهل السنة له بالفجور والغلمنة. والمعروف عن المعتزلة الأوائل استقامتهم وزهدهم واستمروا على ذلك حتى في أيام تسلطهم في خلافة المأمون إذ لم يرد أنهم استفادوا منه ثروة أو امتياز وإنما استعملوا سلطته لقمع خصومهم ونشر دعوتهم. ولاأستبعد على أي حال أن يكون النظّام قد عاش في صباه عيشة من هم في سنه، وأن يكون قد شرب الخمر وقد عاش في وقت لم يكن تحريمها بالحدة التي صار عليها فيما بعد. مع استبعاد الغلمنة من سلوك متكلم فيلسوف يبقى بحكم الوسط في منأى عن سنن الانحلال الأخلاقي الأقرب إلى مذاق أهل الأدب والفن.

بحث النظّام في القضايا التي درج عليها المعتزلة وعموم المتكلمين وضمنها مذاهبه التي اقترنت باسمه في تاريخ الفكر الإسلامي، وتمثلت

كغرار لإبداع شخصي في مسيرة علم الكلام التي اتسمت بالتفكير الجماعي، والنشاط ضمن الفرقة. وقد نوقشت نظرياته من طرف المتكلمين والفلاسفة على السواء لاشتمالها على أمور مشتركة بين الفريقين. فهي تتناول مايدخل في فلسفة الطبيعة والميتافيزيقيا والفلسفة السياسية والتاريخ، كما ستبدو لنا من عرضها الموجز في الصفحات التالية...

قضية الألوهية:

وهي القضية المركزية في الفلسفة الباحثة عن أصل الوجود المندرج في الكوني والتّشكوني. وقد اتخذت في ثقافة الأديان السماوية منحى البحث عن ذات الواحد وصفاته وأفعاله المتعلقة بالإيجاد والخلق، وتناولها المسلمون في مباحث الصفات والإرادة والعدل والتوحيد والتنزيه التي اختص بها المعتزلة في البداية. وقد أنكر المعتزلة صفات الله التي تمسك بها أهل السنة والاشاعرة والإمامية لتعارضها مع وحدة الذات الإلهية المخصوصة بوصف التنزيه، لأن وجود صفات قديمة يفضي إلى تعدد القدماء والقديم واحد. وأخذ النظّام بهذا القول ثم فسره على طريقته فاعتبر إثبات الصفات إثبات للذات لاللصفة مع نفي أضدادها عن الذات، فمعنى قولنا قادر هو إثبات ذاته ونفي العجز عنه، ومعنى قولنا عالم هو إثبات ذاته ونفي الجهل عنه وليس إثبات قدرة قديمة وعلم قديم بالذي يفضي إلى التعدد في ذاته. وترتهن هذه المقولة بمرحلة التوحيد الإسلامي التي اتجهت للتخلص من بقايا الوثنية في التقاليد اليهمسيحية. وقد جاء التوحيد في القرآن مشوب بشبهة تجسيم، فأولها المعتزلة والنظام وفقاً لأصول البلاغة التي يقوم عليها الكلام القرآني كنص يعتمد النثر الفني دون التقريري المباشر.

ويمهد التنزيه والتوحيد المطلق بنفي الصفات لتصور لاحق حول الذات الإلهية ينفي عنها الجهة، فالله لايحل في مكان ولايوصف بأنه فوق لأن المكان تجسيم. وانتهى البحث في هذه المسألة إلى إنكار كون الله في السماء كما نص عليه ابن رشد في "فصل المقال" ويقطع الفكر الإسلامي هنا خطوة أخرى نحو التجريد سيتطور فيما بعد إلى جعل الألوهية قوة سارية في الموجودات ليست منفصلة عنها كما تقرر في مباحث وحدة الوجود. وهي النقطة التي يتلاقى فيها المطلق الإسلامي بالمطلق الصيني (التاو) بامتلاكهما نفس الصفة التي تجعل المطلق مدمج في الوجود وليس خارجاً عنه. وترجع البداية في هذا المسار الطويل إلى المعتزلة، وفيلسوفهم النظّام.

ويتصل بهذا التصور قضية الإرادة. وقد أنكرها النظّام وقال أن الإرادة في إطلاقها على الله تكون على حالين: إرادته لأفعاله وإرادته لأفعال عباده. وإرادته لأفعاله هي خلقها وإنشاؤها بدون سبق عزم على الفعل. فوصف الله بأنه مريد لتكوين الأشياء يعني أنه كونها من دون تراخي بين الإرادة والتكوين إذ أن إرادته للتكوين هي تكوين. أما إرادته لأفعال عباده فهي الأمر بالفعل والنهي عنه حسب الوارد في الشرع (الكتاب والسنة) والأمر بالفعل هو غير الفعل إذ أن المشاهد أن أوامر الله لاتتحقق في الفعل البشري لأن الإنسان قد يفعل مايأمره به الله وقد لايفعل. ومن هنا لايصح اعتبار الله مريد لأفعال البشر لأنه وقوع في الجبرية، والإنسان عند النظّام والمعتزلة مريد لأفعاله وخالق لها على جهة الاختيار لاالإجبار.

إن نفي الإرادة لاينفي الفعل حسب هذا التصور. فالله عند النظّام خالق وفاعل. ولكن فعله وخلقه لايجريان على سنن العقيدة الدينية التي تتصور كائن فرد يتمتع بصلاحيات مطلقة كالتي للملوك في أنظمة الملوكية المطلقة التي قامت عليها الدول القديمة. ويأتي نفي الإرادة لتوحيد

الفعل في الذات بحيث لايتصور تعدد في جهة الفعل أو في أركانه قد يشعر بالإرادة الحرة التي للملوك. ويذهب النظّام إلى أبعد من ذلك في تقريره لمسألة العدل الإلهي، المبحث الأثير عند المعتزلة. ويعني العدل الإلهي عندهم إيجاب عمل الأصلح على الله وكون أفعال الله مقيدة بمصالح العباد. ويتقرر ذلك عند أساتذة النظّام في قولهم ان الله لايفعل ماهو ضد الأصلح لحكمته مع أنه قادر على أن يفعلها. أما النظّامفيقرر أن الله لايقدر على ذلك وأن امتناعه عن فعل الظلم مثلاً ليس لأنه يكره الظلم ولكن لأنه غير قادر عليه. وهذا لأن الذات الإلهية هي ذات عادلة وإن حمل العدل على الذات، أي وصفها به، هو إثبات للذات كما مر في قضية الصفات ونفي الضد عنها وهو الظلم. فالعدل كالقدرة وكالعلم صفات إثبات للذات تتضمن نفياً لأضدادها.وهذه الصفات لكونها غير قديمة وغير منفصلة عن الذات، فهي تصدر عنها صدوراً يشعر بكون الله مطبوع على فعله. أي أنه لايملك الإرادة الحرة لفعل مايشاء. ولم يصرح النظّام بهذه النتيجة وإنما فهمها منه خصومه من الأشاعرة وأهل السنة. وإفاداته هنا تشير إلى إقراره بالقدرة في فعل الأصلح وإنكارها في فعل الفاسد. يعني أنه إذا فعل الأصلح إنما يفعله بقدرة لايملك مثلها على فعل الظلم. وهذا تصور غريب لمفهوم الألوهية يتناقض، من جهة، مع العقائد السماوية القائلة بالقدرة المطلقة والشاملة وبالإرادة الحرة، ومن جهة أخرى مع كون الله مطبوع لامختار لأن الذات الإلهية تضمنت في جوهرها حالتين متضادتين من القدرة والعجز.

هل نتلمس في هذا القول معيارية الخير الأسمى للوجود كخط مشترك للفكر الشرقي، المشغول بمسألة العدل السماوي والأرضي معاً؟ إن اعتبار الذات الإلهية قرين العدل المطلق يجعل الخير وسم الوجود الأوحد. وبإنكار

القدرة على الظلم/ بتجاوز مجرد الامتناع الإرادي عنه/ فهو يضع للعالم الطبيعي والبشري حتمية الخير النابذة لفرضية الشر. لكنه بذلك يخرج عن مقتضى فلسفة الطبيعة وما بعد الطبيعة إلى الفلسفة الاجتماعية بمعياريتها الطاغية. وبهذا فقط يمكننا تسوية التناقض في مفهوم النظّام للألوهية. على أنه يضع فيما يخص فلسفة الطبيعة أساس للانتقال من الإرادة الحرة الدينية إلى الإرادة المقيدة التي صارت فيما بعد من موضوعات الفلسفة الرسمية وانتهت بها إلى قنونة العالم وتحقيق مبدأ السببية اللازمين لتطور العلم الأرضي. ويلامس النظام بمذهبه في الألوهية أوائل القنونة، حين يميز بين نوعين من الأفعال، مايدخل في قدرة البشر وهو الأفعال المعتادة للإنسان في حيزه الخاص به، وما لايدخل في قدرة البشر وهو خواص الأشياء. وهذه أوجدها الله بفعله، ومثاله أن الله طبع الحجر على أن يذهب، يتحرك، إذا دفعه الدافع وينحدر إذا رمي من منحدر. وهكذا طبع النار في الإحراق كما هو في سائر خواص الأشياء. وبموجبه تكون الأشياء خاضعة لقوانينها التي خلقها الله لكن لكي تستمر في فعلها دون تدخل لاحق من الخالق. وهو بذلك يستبعد العلاقة المباشرة بين الله والطبيعة مادامت الأخيرة تخضع في صيروراتها لقانون ثابت لاينخرق. ولكن هل يترتب على خلق الله للقانون الطبيعي علاقة من نوع ما بين الله والطبيعة يتحقق فيها دور العناية الإلهية؟ النظّام لايذكر شيئاً عن ذلك. على أننا إذ نرجع إلى نظريته في الخلق نجده يوضح مذهبه في نطاق ملتبس لهذه العلاقة. فقد ذهب النظّام إلى أن الله خلق الموجودات دفعة واحدة من المعادن (الجمادات) والأحياء نباتية وحيوانية وبشرية. ولم يتقدم خلق واحد منها على الآخر. ولكن كيف ظهرت في تنوعاتها الملموسة وأين كانت قبل ذلك؟ يقول النظام أنها موجودة في حالة كمون وتداخل فإذا جاء موعد ظهورها تحركت فظهرت.

وهنا يفرق النظّام بين مرحلتين في "الخلق" تكون المخلوقات في الأولى قد وُجدت بفعل الخالق دفعة واحدة، لكن خلقها لايتضمن معنى ظهورها المستفاد من عملية الخلق في الفكر المعتاد ويعني ذلك أن مرحلة الخلق سابقة لمرحلة الظهور ومتمايزة عنها. فالخلق دفعي يكون مرة واحدة، أما الظهور فتدريجي تعاقبي. ولاتوضح النبذ الواردة عنه إن كان الظهور يخضع أيضاً لفعل الخالق لكن الأيجي ينقل في "المواقف" عن النظّام ومعتزلي آخر هو الكعبي قولاً في الأعراض يفيد أنها لاتبقى زمانين وإنما تتجدد وتنقضي، أي أنها غير دائمة. والأعراض هي صور الموجودات التي يتعين بها وجودها العيني. ويتم ذلك عنده باجتماع الأعراض لتكوين جسم، فالأجسام هي مجموع أعراض تتركب منها، وزوالها يكون بزوال أعراضها. وقد استفاد الأشاعرة من هذا القول للرد على من يقول ان العالم في حال وجوده مستغني عن الخالق. واحتجوا عليه بأن الأعراض إذ تتجدد باستمرار تكون في حاجة إلى مجدد هو الفاعل المختار، فالعالم دائم الحاجة إلى المؤثر. أما رأي النظّام، فواضح في النص على فعل الخالق في إيجاد العالم دفعة واحدة وغير واضح في دوره في ظهور الأشياء من كمونها وانفرازها عن بعضها من حالة التداخل وهل تحتاج في هذا الطور إلى فاعل أم أنها تظهر بفعل الطبع الذي أوجده الله في الأشياء دون حاجة إلى التدخل منه.

مهما يكن، فإن مذهب النظّام في الخلق يتضمن بذور النظرية الفلسفية عن قنونة العالم من غير أن تكتمل عنده على الصيغ التي طورها الفلاسفة. ويرجع ذلك إلى طبيعة مرحلته التي شهدت بدايات التفلسف، حيث يستلزم تطور الفكر سيرورة تمهيد يتولاها مفكرون يستخلصون بمنطقهم الخاص بهم مقدمات تصور لاحق بالاستناد إلى معارف وأسبقيات محدودة. ولايسعنا ضمن اعتبار كهذا قبول التهمة التي

وجهها الأشاعرة وأهل السنة إلى النظّام بالإلحاد، أي إنكار الخالق، فمذاهبه في الخلق تكشف عن إيمانه بالله، ولكنه إيمان مفكر فرد يتحرك خارج محيط العقائد في تصلبها الحاكم على العقل.

عالم الطبيعة:

يقول مؤرخ النظّام المعاصر عبد الهادي أبو ريده أن آراء الفيلسوف المعتزلي تفضي إلى اعتبار العالم كله مادة وحركة. ويستند حكمه إلى مجمل نظرياته في الجوهر الفرد والحركة والطفرة.

فيما يخص الجوهر الفرد، وهو الجزء الذي لايتجزأ أو الذرة في مفهوم القدماء، أنكر النظّام وجود الحد النهائي للتجزئة التي تتوقف عند الإغريق بالوصول إلى طور امتناع التجزئة بسبب التناهي في الصغر فهو يقول: "لاجزء إلا وله جزء، ولابعض إلا وله بعض، ولانصف إلا وله نصف، وإن الجزء جائز تجزئته أبداً (الأشعري ص٣١٨). وتقف هذه النظرية في تعارض مع الذريين والمشائين معاً. فالجوهر الذري لاينقسم والجوهر المشائي لايتضاد وهو ليس جزءاً متناهياً في الصغر بل شيء قائم بذاته لايقاس بالكم إلا في عَرضياته. ونظرية النظّام إذا أخذت في مواجهة الذريين فهي أقرب منهم إلى الفيزياء الحديثة التي فتتت الجوهر الفرد - الذرة- إلى أجزاء أصغر منها وما تزال تبحث عن الأصغر فالأصغر. وهذه من جملة حدوس المفكرين القدماء التي لاتستند إلى معرفة جاهزة إنما تؤخذ بالتأمل المجرد في الأشياء.

وقد شاعت نظرية النظّام وأثارت مناقشات طويلة استمرت حتى عصر الملاصدرا الشيرازي وجرت على ألسنة الشعراء فقال ابن سناء الملك في إحدى غزلياته يصف ثغر الحبيبة:

ولو أبصر النظّام جوهر ثغرها لما شك يوماً أنه الجوهر الفرد

يشير إلى إنكاره للجزء الذي يتجزأ، الجوهر الفرد.

وترتب على النظّام حل مشكلة تثيرها نظريته تتعلق بالحركة، فإذا كانت الأجزاء تتجزأ إلى مالانهاية، فإن المكان يمكن انقسامه إلى أجزاء لاتتناهى، وعندئذ يرد السؤال: كيف نقطع في مسافة متناهية مكاناً لانهاية له؟ ففي هذه الحالة تستحيل الحركة إلى انتقال لامتناهي عبر الأجزاء غير المتناهية في التجزؤ. ولهذا الإشكال علاقة بمذهبه في الحركة ويقوم على أن الأجسام متحركة دائماً وأنها تتحرك في الوقت الذي تبدو فيه ساكنة. وهو يرى أن كون الشيء في المكان يعني أنه تحرك فيه وقتين أو حركتين هما حركة الوصول وحركة النقلة، فالشيء في لحظة بلوغه النقطة المتوجه إليها يكون قد توجه إلى الجزء التالي من المسافة. وهكذا يكون السكون حركة كامنة أو ماسماه حركة اعتماد وهي، حسب تعريفهم "كيفية يكون فيها الجسم مدافعاً لما يمنعه من الحركة"، وفي لغة الفلسفة يمكن اعتبار سكون النظام حالة من حالات الحركة.

تتطابق هذه النظرية في الحركة مع نظريته في عدم تناهي التجزئة فالحركة المستمرة تقتضي أجزاء لامتناهية يقطعها المتحرك في حركته الدائمة. لكن الإشكال يظل قائماً بخصوص السكون النسبي وهو الحصول في المكان. ولحل هذا الإشكال، قال النظّام بمبدأ الطفرة وهي من نظرياته المعقدة التي أثارت إشكالات جديدة ومناقشات مطولة في الأوساط الفلسفية، وتعني الطفرة أن الجسم قد يكون في مكان ثم يطفر منه إلى المكان الثالث أو الرابع أو غيره من غير مرور بالأمكنة المتوسطة بين المكانين فلو مشت نملة على صخرة من طرف إلى طرف وتكون قد قطعت مكاناً لامتناهياً، فإن بعض ماقطعته كان بالمشي وبعضه بالطفرة. والطفرة ليست

هي القفزة العامية المشاهدة وإنما هي سيرورة غامضة يتجاوز فيها المتحرك بعض الأجزاء فلا يمر بها لكي يتخلص من مفترض التطابق مع الأمكنة اللا متناهية حتى يتحقق له الحصول في الغاية المقصودة. وقدم عليها براهين، منها برهان الدلو وبرهان الرحى والدوّامة. عن الأول يفترض بئراً عمقها مئة ذراع وفي منتصفها خشبة شُدّ عليها طرف حبل طوله خمسون ذراع وفي طرفه الأسفل دلو. ثم شُدّ على طرف الحبل حبل آخر طوله خمسون ذراع وعُلق عليه كلاب أو معلاق. فإذا جرّ الحبل المضاف سحب معه الحبل الأصلي النازل إلى قعر البئر ووصل إلى رأس البئر فيكون قد قطع مسافة مئة ذراع بحبل طوله خمسين ذراع في زمان واحد. وإنما قطعها بهذا الفارق لأنه لم يمر بجميع أجزاء المسافة وإلا لما وصل في زمان واحد مع الحبل الآخر.

برهان الرحى والدوّامة (الخذروف أو المرصاع من لعب الصبيان) يقوم على تفاوت السرعة الخطية للأشكال الدائرية حيث يكون البعيد عن المحور أسرع من القريب وهما يقطعان بذلك مسافتين مختلفتين بزمان واحد. ولايتم ذلك إلا لأن البطيء لم يمر بجميع أجزاء المكان الذي قطعه وإنما تجاوز بعض الأجزاء بالطفرة.

حول برهان البئر، رد الأيجي أن وصول الحبلين في وقت واحد يرجع إلى تفاوت سرعتيهما وليس لأن أحدهما لم يمر بجميع أجزاء المسافة (المواقف٧/٢٧) وفي تفسير برهان الرحى قال النظّاميون كما نقل عنهم الملاصدرا الشيرازي أن البطيء يسكن في بعض أزمنة حركة السريع فيصلان في زمان واحد. وهذا القول لأتباع النظّام وليس للنظام نفسه. وهو متهافت وقد سفهه الملاصدرا، الذي أظهر نظيراً من بعض آراء النظّام وسماها مجازفات. لكن ابن حزم تحدث عن إمكان الطفرة في حركة

الضوء فقال: "إنها تصح في البصر، لأنك إذا أغمضت عينك ثم فتحتها لاقى نظرك الكواكب البعيدة وما قرب منك من الألوان بلا تفاضل. وهذا دليل على أن البصر لايقطع الأماكن ولايمر بها ولايحاذيها. ويقارن ذلك مع الصوت الذي تسمعه من ضرب القصار (الغسال) للهدم (الهدوم، الملابس) بعد أن تراه مما يدل على أن الصوت يقطع الأماكن وينتقل فيها. (الفصل٥/٦٥). وبمقتضى قول ابن حزم تكون حركة الضوء بالطفرة لأنه لايمر في مسيره بشيء من أجزاء المسافة التي يقطعها، وأقام برهانه على رؤية البعيد والقريب من الأشياء في وقت واحد عند فتح العين المغمضة. وكان علماء المسلمين قد عرفوا طريقة الإبصار الصحيحة وأدركوا أن للضوء حركة وأنه مادة لكنهم لم يعرفوا أن له سرعة. بينما يتوصل ابن حزم من تفاوت وصول الصوت والضوء في تجربة القصار أن للصوت سرعة محددة فلذلك يتأخر سماعه عن رؤية الشخص الذي صدر عنه. وفي ماعدا الضوء لاتصح الطفرة.

يقول الأستاذ عبد الهادي أبو ريدة أن فكرة الطفرة تجيب على الحجج الأولى والثانية والرابعة لزينون الأيلي ضد إمكان الحركة. وهذه الحجج هي:

١ ـ القسمة الثنائية وملخصها أن المتحرك ينبغي أن يصل إلى نصف المسافة قبل أن يصل إلى النهاية، وأن يعبر نصف النصف قبل أن يصل إلى الوسط وهكذا يستمر من جزء إلى آخر إلى مالانهاية فلا يتحقق وصوله إلى المكان المقصود. وتقوم هذه الحجة على افتراض عدم تناهي الأجزاء في الزمان والمكان. وينحل الإشكال بافتراض أن المتحرك لايمر بجميع أجزاء المكان وإنما يتعداها بالطفرة.

٢ – حجة أخيل. وتستند إلى نفس الافتراض وتقول أن الأبطأ لايصل إليه الأسرع، وذلك لأنه يجب أن يصل أولاً إلى النقطة التي سبقه إليها

الأبطأ فيكون بالتالي مسبوقاً بالأبطأ إلى مالانهاية. وهكذا لايمكن لأخيل السريع جداً أن يسبق السلحفاة البطيءة جداً. ومن هنا تستحيل الحركة. وهذه الحجة كسابقتها تردها فرضية الطفرة حيث أن الأسرع -اخيل- لايحتاج إلى المرور بكل نقطة مر بها الأبطأ -السلحفاة- وإنما يقطع بعضها بالطفرة. ويلاحظ على أي حال أن مؤرخي الفلسفة اعتبروا هذه الحجة مجرد سفسطة وهي لاتحتاج إلى فكرة معقدة لكي تدحضها.

٣ - حجة الملعب: وتقوم على افتراض امتداد مكون من أجزاء غير منقسمة ويتصور لها زينون ملعب يضم سلسلتين من النقط المتساوية تتحرك في اتجاه مضاد أمام سلسلة ثالثة من النقط المتساوية تبتدئ الواحدة من وسط الملعب والأخرى من نهايته بسرعة متساوية فتصلان في وقت واحد، ويستنتج من هنا أن الزمن الذي استغرقته هذه الحركة المتساوية من اتجاهاتها المتضادة هو ضعف نفسه.

لكن النقط لاتمر بالضرورة أمام جميع النقط المقابلة فيزول التناسب بين الأزمنة والامكنة بالطفرة بحيث تصل السلسلتان إلى مكانهما فى نفس الوقت وبزمن واحد.

والإمكان هنا تعسفي بخصوص الطفرة كما هو بخصوص الزمن المضاعف.

لدى تقييم طفرة النظّام، نجد أن النقاش حولها محصور في الحركة الأينية لأنه أرادها في الأصل لحل المشكلات التي تثيرها نظريته في عدم تناهي الأجزاء. وردود المتكلمين والفلاسفة عليها من هذه الجهة متينة وتظهر استحالتها، إذ يمتنع على المتحرك في المكان ان يصل إلى غايته من غير أن يمر بجميع النقاط التي تملأ المسافة بين المبدأ والمنتهى. إن الطائرة التي تقلع من القاهرة متجهة إلى روما لابد أن تعبر البحر المتوسط لكي تصل إلى

مقصدها. ومن دون أن تمر فوق جميع النقاط التي تملأ المسافة بين القاهرة وروما فوق البحر فإنها لن تصل. واستثناء الضوء عند ابن حزم لايصح بعد أن اكتشف العلم أن له سرعة وأنه يقطع الأجزا ء التي يتنقل فيها كأي متحرك من الأشياء. وإنما خفيت على ابن حزم وغيره من علماء الغابر بسبب الفرق الهائل بين سرعة الضوء والصوت، فالقصار الذي تظهر صورته للرائي قبل سماع صوت ضربه على الثياب لم يقطع المسافة بالطفرة، وإنما قطعها كلها بسرعة لايحس بها الإنسان. أما رؤية النجوم البعيدة لمن فتح عينيه بعد إغماضها في وقت واحد مع الأشياء المجاورة له فمرجعه إلى أن ضوء النجوم كان قد وصل إلى المكان قبل أن يفتح عينيه. ونحن، اليوم، نشاهد نجوماً منطفئة لأن ضوءها الذي أرسلته قبل انطفائها لايزال يصل إلينا من مسافة ملايين السنين الضوئية، فهو كأي مسافر يحتاج إلى زمن لكي يصل وعندما بدأ بالوصول كان مصدره قد زال من الوجود... على أننا نجد في المناقشات التي دارت حول القضية إشارة إلى وقوع الطفرة في الحركة الكيفية فقد أورد تلميذه الجاحظ في "الحيوان" مناقشة معه تضمنت هذا المعنى. ويبدو نص المناقشة كما ورد في الطبعة المحققة للكتاب مبتور، ربما بسبب النساخ، لكن العبارة الأخيرة فيه تقول: "لعل النفس عند بطلانها في جسمها قد انقطعت إلى عنصر الماء بالطفرة" -١١٣/٥ . والعبارة واضحة في النص على الطفرة الكيفية.

والطفرة في الكيف هي من فصول العلم الحديث. ويسميها الماركسيون "قفزة" ويعنون بها مايحدث بعد سلسلة من التراكمات الكمية تنتهي بتحول نوعي في موضوع التراكم. وتقع الطفرة في بعض التفاعلات الكيمياوية بمعناها الأصلي المتضمن عبور المراحل. ومن أمثلتها سيرورة التسامي التي تتحول فيها بعض المواد الجامدة إلى بخار من دون المرور

بالحالة السائلة.ويتم اليوم إيقاع بعض الطفرات صناعياً.. وفي مجال الحركة الاجتماعية يفترض الماركسيين إمكان الطفرة في انتقال بلد مامن طور أدنى إلى طور أرقى من غير المرور بالطور الوسيط. وغالباً ماتثار هذه الفكرة عند البحث في قضايا تطور البلدان الشرقية وما في حكمها من أطراف أوروبا المماسة لآسياء ومنها روسيا، التي تمنى بعض الماركسيين على شيوعييها أن يدؤوا من شواخص إرثهم المشاعي لإقامة نظامهم الشيوعي. والانتقال بالطفرة هنا يعني تجاوز المرحلة الرأسمالية. وهو لايتم إلا مع وجود وضع مشاعي في التكوينات الاجتماعية القائمة. وقد تراجعت هذه الفرضية الهامة أمام الدوغما السوفييتية المتشبثة بشمولية المراحل الخمسة وحتميتها التاريخانية...

لقد أمسك أبو اسحق النظّأم بطرف قضية لها أصل في نواميس الحركة بتنوعاتها الشتى ليعطي مثال واحد من أمثلة تتكرر في حياة العلم على نظريات وكشوفات تبدأ من أوليات حدسية لعبقري قديم.

في نفس المساق، توصل أبو اسحق إلى حقائق جديدة بخصوص بعض الظواهر الطبيعية فبين أن الهواء والصوت واللون والرائحة والطعم وأمثالها هي أجسام لطيفة، أي مادة (مصطلح مادة تأخر ظهوره في الفكر الإسلامي إلى مابعد القرن الخامس) وتنبه إلى قوة الهواء وطاقة الدفع والرفع فيه وبرهن على أن الزق المنفوخ يحمل جملاً. وفي خبر عن المأمو ن أنه تبنى فكرة النظّام في مادية الهواء أورده أحمد طيفورفي"تاريخ بغداد" عن عبد الله بن طاهر، أحد قواده المقربين، قال: سمعت المأمون يقول: الهواء جسم (أي مادة) وكان يخالف من يقول أنه غير جسم. قال عبد الله فأرانا المأمون دليله على ذلك فدعا بكوز زجاج له بلبلة فوضع إصبعه على البلبلة وملأ الكوز ماءاً فامتلأ إلى أعلاه ولم يدخل البلبلة منه شيء، فلما رفع إصبعه عن

البلبلة صار الماء فيها حتى فار فخرج، فدل على أن الذي كان في البلبلة هواء محصور وأن المحصور جسم (ص٩٥). والمأمون من مثقفي الخلفاء.

كان على النظام أن يعطي رأيه في القضايا العملية والتاريخية التي تدخل في اختصاص المتكلمين فتوسع فيها وتشعبت آراؤه بعيداً عن مألوفات المعتزلة أنفسهم. وقد أنكر حجية الإجماع والقياس واعتبر الحجة في قول الإمام المعصوم، وهو مذهب الشيعة بفرعيها الإمامي والاسماعيلي. ولكي يثبت بطلان الإجماع استقصى أحوال الصحابة، وهم أصل الإجماع في الفقه والعقائد، فوضع كتاب بين فيه عيوبهم. ويخبرنا من قرأ الكتاب أنه انتقد عمر بن الخطاب لتغريب نصر بن الحجاج[٤] وابداعه التراويح. ووافق الشيعة في وجوب النص على الإمام وأن النبي نص على استخلاف على فكتمه عمر (المواقف٨/٣٨٠) وردد قول "الكاملية" من غلاة الشيعة، في انتقاد علي لقعوده عن المطالبة بحقه وتنفيذ وصية النبي/ (كشف الغمة٣٢٣). ونقلت عنه المصادر الشيعية حيرته في علي، إذ قال: "على بن أبي طالب محنة على المتكلم، إن وفى حقه غلا (غالى فيه) وإن بخسه حقه أساء. والمنزلة الوسطى دقيقة الوزن حائرة الشأن صعبة المراقي إلا على الحاذق الديّن" (الكنى والألقاب في ترجمته). ويقول النشار أن أفكاره عاشت في كتابات الشيعة إلى يومنا هذا (نشأة الفكر الفلسفي ص٥٠٣) لكن الشيعة لايعتبرونه منهم. وأهمله محسن الأمين في "أعيان الشيعة" الذي ترجم فيه لكل من نطق بعبارة لصالح آل البيت. مهما يكن فكتاب الصحابة أقدم خطوة للخروج من التاريخ المقدس باخضاع شخصياته للنقد

وللنظّام رأي في إعجاز القرآن قال فيه أن الإعجاز ليس في تأليف القرآن ونظمه، فهو بهذا المعيار مما يقدر الناس على الإتيان بمثله بلاغة وفصاحة ونظماً، لكنهم لم يفعلوا لأن الله صرفهم عنه وأعجزهم أن يفعلوه. وجعل

من الإعجاز مافي القرآن من الأخبار الماضية والآتية، وهذه أضعف فقرة في تفكير النظّام الذي لم تخفى عليه عيوب التاريخ المقدس وخفيت عليه حقيقة الأخبار الواردة في الكتب المقدسة. أما تدخل الله لمنع العرب من تقليد القرآن ففكرة أشعرية.

بإعلاناته المتنافرة هذه يقف النظام ضمن توصيفات شتى تسلكه في عداد أكثر من فرقة. وقد مرينا أن في أقواله مايوافق الخوارج ومنها مايوافق الشيعة من غلاة ومعتدلين ومايندرج في عداد الأفكار التي تبناها الاشاعرة فيما بعد. وقد وضعه بعض المؤرخين على ملاك الاشاعرة رغم أنهم لم يكونوا في زمانه. ومن أقواله مايتداخل مع أقوال الزنادقة وناقدي النصوص الدينية. وهذا التوزع في تفكيره هو من نتاج عدم التمذهب في هذه المسائل خلافاً لما بدا عليه في منظومته الكلامية والفلسفية الأكثر اتساقاً وانسجاماً. ويرجع ذلك إلى طريقة مفكر فرد يقول ماتمليه عليه قناعاته من دون الوقوف عند مذهب معين يلزم به نفسه. والتفكير خارج الانتماء من خصائص الثقافة الفلسفية.

مدرسته وتأثيره:

يقول النشار أن النظّام شغل الحياة الفكرية في حياته وبعد مماته وظل أثره على أعظم صورة لدى اكبر عدد من مفكري الإسلام (ص٥٠٢). وكان تأثيره المباشر على تلاميذه وأكبرهم الجاحظ بعقلانيته المعتزلية التي يدين بها لأستاذه. والجاحظ مركب من صنعة الأدب الحي والفكر العقلي المتوقد وهو يتبوأ قطب الرحى في مدارات الثقافة الإسلامية بوصفه كاتب موسوعي تشعبت اهتماماته فشملت معظم مناحي الحياة والثقافة في عصر الإسلام. ويبقى مع ذلك أقل حزماً من أستاذه لغلبة المزاج الأدبي عليه.

وذكر مؤرخو الملل والنحل تلميذين آخرين للنظّام نسجوا على منوال مذهبه الكلامي ولم يكونوا من أهل الأدب، هما أحمد بن خابط (أو حايط) وفضل الحَدَثي. واتجه التلميذان وجهة مروق كانوا فيها أقل تحفظاً من الأستاذ. وقد اشتهروا بنقدهم للنبي محمد على زيجاته وفضلوا عليه من هذه الجهة أبو ذر الغفاري قائلين أنه كان أزهد منه. وكانت لأبي ذر زوجة واحدة. وهذا مايمكن اعتباره من باب المقارنة النقدية الخارجة على شروط التاريخ المقدس. وعني أحمد بن حايط بالمسيح فقلده الحساب يوم القيامة. وكان يقول أنه تدرع بالجسد الجثماني في معنى يريد منه كما يبدو إقرار الجوهر الروحي لشخص المسيح. وقال أحمد أن دار الآخرة داران واحدة للنعيم الجسماني وأخرى فوقها للنعيم الروحاني، مستبقاً بذلك التصوف القطباني في إنكاره الجنة الحسية. ونُسب أحمد وصاحبه إلى القول بالتناسخ، ولم تردنا تفاصيل هذا القول عندهما.

فيما يخص عدم تناهي الأجزاء والطفرة أورد الاشعري في "مقالات الإسلاميين" أن أصحاب هشام بن الحكم قالوا أن الجزء يتجزأ أبداً ولاجزء إلا وله جزء وليس لذلك آخر إلا من جهة المساحة وإن لمساحة الجسم آخراً وليس لأجزائه آخر من باب التجزؤ (١/١٢٤). أما عن الطفرة فقالوا ""إن الجسم يكون في مكان ثم يصير إلى المكان الثالث من غير أن يمر بالثاني (١/١٢٦). وهشام بن الحكم من متكلمي الشيعة لكن ضمن ارتباط مشابه لما كان عليه النظّام مع المعتزلة إذ هو في آرائه الفلسفية مفكر مستقل. وهو معاصر أكبر للنظام فإذا كان الرأي الذي نقله عنه الأشعري له شخصياً فينبغي أن يكون قد سبق النظام إليها، إلا أن الرأي بدا منسوباً إلى "أصحاب هشام بن الحكم" فلعل تلاميذه أو مريديه اللاحقين تبنوا نظرية النظام. والنص المتعلق بعدم تناهي الأجزاء يلقي ضوءاً إضافياً على شروح النظام

لنظريته. فالهشاميون يفصلون بين مساحة الجسم وبين أجزائه المتصورة باعتبارهم المساحة متناهية وأجزاؤها غير متناهية. وهم بذلك يوفقون بين المشاهد في الأجسام وهو تناهيها في الحجم وبين إمكان تجزؤ الجسم إلى مالانهاية. وفي هذا التوفيق حل لإشكال التناهي في الحجم باعتباره من طبيعة الأشياء والإمكانيات الطبيعية للتجزئة اللامتناهية التي تكشف عنها حقائق علم الطبيعة. ويمكن أن لانستكثر هذا التصور الدقيق لهشام ابن الحكم أو أصحابه فهناك مايشير إلى أنه كان يتمتع بقوة حدس من تلك التي عرف بها النظّام. وقد نقلت عنه آراء طريفة مما يندرج في باب الخيال العلمي، ومنها قوله أن الله يعلم ماتحت الثرى، حسب الآية التي تنص على ذلك، بأشعة يرسلها فتتغلغل إلى أعماق الأرض لتكشف عما هو كامن فيها. وهذه الأشعة قد أوجدها الإنسان المعاصر ويستخدمها للكشف عما وراء الحواجز الكثيفة المانعة للرؤية المجردة وهي المستعملة اليوم على أوسع نطاق في مجالات الفحص الطبي...

ومع الأخذ بهذا التوفيق بين تناهي المساحة وعدم تناهي الأجزاء لاتبقى حاجة إلى الطفرة المكانية. ولعل هشام او أصحابه قد بحثوا فيها كمسألة منفصلة.

أورد صاحب "روضات الجنات" أنه كان للنظام من المؤلفات مئة مجلد في كل علم كانت مشهورة بين الناس بمصر والعراق والشام والبصرة". والمجلد بقياس القدماء يعادل بالتقريب خمسين صفحة من مطبوع متوسط الحجم. ويعكس هذا المقدار إن صح مدى اتساع نفوذه في الأوساط الفكرية. ولكن يمكن أن يستدل من تحديده البلدان الثلاثة على أن انتشاره بقي في قلب العالم الإسلامي ولم يذهب كثيراً في الأطراف الأبعد. وقد يكون في ذلك دليل آخر على أن زمان انتشاره يتحدد بالعصر

الذهبي للمعتزلة. ولعلنا نجد فيه تفسير لضياع مؤلفاته كلها إذ يفترض أنها أهملت في العصور اللاحقة، آخذين بعين الاعتبار في نفس الوقت أن الضياع كان نصيب معظم المؤلفات التي كتبت حتى عصره بسبب تقادم الزمن عليها.

هوامش:

١ –الاعراض جمع عرض، بفتحتين، والعرض في الفلسفة يقابل الجوهر تقابل الزائل مع الثابت. وتضم الأعراض رئيسياً مقولتي الكم والكيف. ومن مجموع الأعراض، مقاديرها وكيفياتها، تتكون الأجسام، الجواهر.

٢ – حركة الاعتماد هي أيضاً حسب النظام حركة الأشياء في لحظة خلق الله لها، ويترتب عليها أن الله لايخلق الحركة لأنها كامنة في الأشياء موضوع الخلق. فالحركة سابقة لنشوء العالم مع اعتبارها حركة اعتماد متواصلة فيه بعد الإيجاد مع اعتبارها حركة نقلة.

٣ – نصر بن حجاج: سمع عمر بن الخطاب في تجواله الليلي بالمدينة امرأة تنشد:

هل من سبيل إلى خمر فأشربها   أم هل سبيل إلى نصر بن حجاج

فأرسل في الغد من يبحث له عن نصر بن حجاج فجاؤوه به فإذا هو شاب بارع الجمال، فأمر عمر بحلق شعره فازداد وجهه اتساعاً وسطوعاً فقرر إبعاده عن المدينة إلى البصرة.وقد احتج عليه بأنه لاذنب له فأعلمه عمر أنه يعرف ذلك، ولكن لابد من إبعاده. فأبعده. وتصرف عمر غير قانوني ولذلك عده النظّام من عيوبه لكنه يصدر من جهة أخرى عن تقدير لضرورات اجتماعية تمليها الحاجة لصيانة العائلة وتحصين الأخلاق العامة في عاصمة الإسلام الفتي. والتشدد في هذه الأمور يظهر عادة في الأطوار الأولى لنشوء المجتمعات الجديدة.

مصادر:

•"الملل والنحل": للشهرستاني. باب المعتزلة، وللكتاب عدة طبعات.

الرازي

• مقالات الإسلاميين: للأشعري. القاهرة ١٩٥٠، في جزأين، وتنبث فيه أقوال النظام موزعة على الموضوعات.

•"الحيوان" : للجاحظ. وفيه مقتبسات كثيرة عن ابراهيم النظام وأخبار عنه وردود عليه. وهو من أوثق مصادره لأن الجاحظ تلميذه وينقل عنه ماشاهده أو سمعه بنفسه. وللكتاب طبعات كثيرة أضبطها طبعة عبد السلام هارون أحد أميز محققي المخطوطات في العالم العربي.

•"الفرق بين الفرق": لعبد القاهر البغدادي. فصل المعتزلة والنظام. وينبغي التثبت مما يرد فيه عن الفرق والشخصيات غير السنية.

•الفصل لابن حزم: الأبواب والفصول المكرسة لقضايا علم الكلام. وللكتاب عدة طبعات.

•"المواقف": لعضد الدين الايجي، كشاف موسع لعلم الكلام والفلسفة طبع في القاهرة ١٩٠٧ مع شروح إضافية للجرجاني والسيالكوتي. وآراء النظام موزعة فيه على أبوابه وفصوله في المجلدين ٧و٨ ويفتقر هذا الكتاب إلى طبعة جديدة مفهرسة.

• "كشف الغمة": للقلهاتي. من كتب الخوارج. مخطوط في ظاهرية الشام.

• "روضات الجنات": للخوانساري. ترجمة النظام من باب الهمزة. ط طهران ١٣٩٠ ق.ش.

•"الكنى والألقاب": لعباس القمي. ترجمته في باب الهمزة. من كتب الشيعة المعاصرين. طهران ١٤٠٩ هـ.

•"ابراهيم بن سيار النظام وآراؤه الكلامية والفلسفية": محمد عبد الهادي أبو ريده القاهرة ١٩٤٦

• "نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام": لعلي سامي النشار ج ، ط٨ - دار المعارف بمصر.

• وللمأسوف عليه غالب هلسا كتيب بعنوان: "النظام -العالم مادة وحركة" درس فيه فلسفة النظام وفق المنهج الماركسي كما يفهمه غالب في أفقه الخاص به.

أبو بكر محمد بن زكريا الرازي، نسبة إلى مدينة الري من حواضر الإسلام الكبرى وكانت قرب طهران الحالية. بدأ حياته مغنياً فلما شب والتحى قال: "كل غناء يخرج من بين شارب ولحية لايُستملح". وأقلع عن الغناء إلى الطب والفلسفة. ومذهبه في الغناء خلافي، وتقديري لو أنه أدرك محمد عبد الوهاب لأعاد النظر فيه! ولو أنه بتخصيصه الغناء بالنساء يعطيه تمايزه بوصفه فن جميل. وهو على أي حال كلام يصدر عن إنسان مستعد للتفلسف فيجنح به الفكر مبكراً إلى منحى النقد.

يقول الذهبي في "العبر" ان فكره اشتد بعد الأربعين وكان في صباه مغنياً بالعود. أي أنه جاء إلى عالم المعرفة الفلسفية العلمية متأخراً. ومع ذلك فقد زادت مؤلفاته على المئتين. وعاش في صراع مع الوقت لتدارك مافاته ومن هنا قولهم أنه كتب حتى انخلعت كتفه وقرأ حتى عميت عيناه. وركز في دراسته على ثلاث فروع: الطب والفلسفة والكيمياء. وتعلق بخرافة الخيمياء التي داعبت حلمه الشاب في الانتقال السريع إلى الغنى وضيع شطراً من عمره فيها. لكن اشتغاله بالكيمياء، وجزء منها من وراء الخيمياء، نفسها، أفاد هذا العلم وتطوره في الإسلام. وإلى الرازي يرجع التقدم الكبير في صناعة الأدوية المركبة كما كان يسميها وبالتالي تطور الصيدلة

وانفصالها عن الطب، وهو الانفصال الذي تحقق على يد المسلمين والصينيين في تطورين منفصلين. وارتهنت الصيدلة الإسلامية باستعمال الكيمياء في صنع الأدوية أعني ظهور الصيدلة الكيمياوية، المتمايزة عن الصيدلة النباتية-العشبية. ويكرس تطور هذا الفرع تعاليم الرازي في التداوي إذ كان يحذر من الدواء ويقول أنه ماشفى جانباً من الجسم إلا بهدم جانب آخر منه. وهذه حالة الدواء الكيميائي إذ أن التداوي بالأعشاب قليل الضرر.

طغت شهرة الرازي الطبيب على الرازي الفيلسوف، ليس فقط لأنه أحد أعظم أطباء الإسلام، بل وأطباء ماقبل القرن السابع عشر، وإنما أيضاً لإشكاليته الفلسفية التي ألقت على فلسفته ظلال من الشك...

ظهر الرازي قبل الفارابي وابن سينا. وزمانه هو النصف الثاني من القرن الثالث الهجري. وفي هذا الوقت لم يكن قد مر أمد على دخول الفلسفة اليونانية إلى عالم الإسلام. وهو معاصر أصغر للكندي المعدود أول فلاسفة الإسلام. وفي هذه الحقبة وما قبلها كان علم الكلام يملأ حلقات البحث في شتى الأقطار وتنخرط فيه أوساط واسعة. وعلم الكلام هو منحى استذهان مبكر بدأ تحت تأثير الصراع السياسي الذي انفجر مع الخلافة الأموية وعبر عنه في البداية المبكرة التي تتصل بعهد معاوية ظهور مذهبي الجبر والقدر. وكان أول القدريين معبد الجُهَني صاحب أبو ذر الغفاري. وجذره يمتد إلى أبعد من معبد، إلى عامر بن عبد قيس العنبري صاحب عمر بن الخطاب وسلمان الفارسي. وكان قد نشط في خلافة عثمان وحوكم على هرطقات صدرت منه. ثم تأوج الكلام على يد غيلان الدمشقي فمهد لظهور المعتزلة في نهاية الأمويين. وقد نضجت مباحث الكلاميين وتعددت فرقهم قبل أن يتصل المسلمون بالفكر اليوناني. وكان سيقدر من هنا للفكر الإسلامي أن

يسلك درب التطور الذي سلكه الفكر الصيني بعيداً عن التأثيرات الخارجية لو ان الفلسفة اليونانية لم تصل إلى المسلمين.

لعلنا نجد في هذه الخلفية التي يرجع إليها الرازي تفسير لخصوصيته كفيلسوف. فقد ازدهرت فلسفته في وسط لم تتبلور فيه التقاليد اليونانية ولم تكن قد تكونت تلك المدارس الموزعة على المشائين والأفلاطونيين الجدد. كما أننا نقف على مصادر متنوعة لمعرفته الفلسفية لايتميز من بينها مرجع أحادي يسلك معه الفيلسوف سلوك الشارح أو المكمل لفلسفته. وفي هذه المصادر أمشاج من الفكر الشرقي برافديه الفارسي والهندي (دون الصيني لأن المسلمين لم يسمعوا بالفلسفة الصينية) مع اطلاع على المذاهب المنسوبة للصابئة الحرنانيين المنتمين إلى حرنان المجهول التاريخ... ويلاقي هذا المشيج ذهن مفتوح للمراجعة ليسفر عن فيلسوف يتمثله ولكن ليعيد إنتاجه في عمل فلسفي يقع خارج عمل الشراح. وتخلو فلسفة الرازي من مصطلحات شائعة في التفلسف الإسلامي المتأغرق بمنحييه المشائي والأفلاطوني.

تشتمل منظومة الرازي الفلسفية على الأركان التالية:

الميتافيزيقيا:

وتنهض على مذهب القدماء الخمسة وهم: الباري، النفس ، الهيولى المطلقة، الدهر (الزمان المطلق)، الخلاء (المكان المطلق). وتدور حول المطلقات مباحث معقدة لايتسع لها حيز هذا المقال. ولنظرية الرازي في الزمان المطلق والمكان المطلق أسس مستقلة عن مفهومي الزمان والمكان في الفلسفة الإسلامية وهي تستوعب الجانب الفلسفي من منظومته الميتافيزيقية بقدمائها الخمسة. ويختلف كذلك تصوره للباري عن المتداول لدى فلاسفة

الإسلام الآخرين كما سيتبين من الموجز الذي سنقدمه عن هذه المطلقات. لكن المذهب في كليته الناجزة خاضع لتداخلات ايديولوجية يتخلى بها عن كونه محاولة لتفسير الوجود إلى كونه أداة عمل يتخذها فيلسوف اجتماعي لتفسير غلبة الشر في العالم ورسم الطريق إلى الإصلاح. وهو إلى خيال الأنبياء أقرب منه إلى منطق الفلاسفة.

القدماء الخمسة موجودة معاً وبالتزامن. ويتميز الباري من بينها بالعقل والفعل والنفس بالفعل دون العقل. أما الهيولى فمنفعلة. وتشترك الخمسة في الأزلية واللا تناهي وفي كونها غير متحركة في البدء أما وصف الباري والنفس بالفعل فالمقصود به فيما يخص الباري القدرة على الفعل وفيما يخص النفس الاستعداد للفعل. والمطلقات الأربعة ليست مخلوقة. ويرجع ذلك إلى استحالة الابداع فالله كما يقول الرازي لايحدث شيئاً من لاشيء. وقد مر وقت على هذه المطلقات ومعها الباري كانت أثناءه في سكون تام لاحركة فيها، والباري لافعل له، وهو في لافعله يبدو في حالة انسجام مع هذا السكون الكوني ولارغبة له في تكديره بالحركة. لكن النفس تحركت تدفعها رغبة جامحة للتجيل في المادة أي للاتحاد بالهيولى. والنفس فاعلة والهيولى منفعلة. ولم يكشف الرازي إن كان الفاعل والمنفعل يحويان في ذاتهما قوة انجذاب نحو الاتحاد لكن العلاقة بين الفعل والانفعال ضرورية. وماحدث مع ذلك أن الاتحاد جرى بتدخل الباري بناءاً على رغبة النفس، وهو نفسه لم يكن يحبذ تكدير السكون الكوني. وكأننا نلمس في هذه المداخلة بدء خلق الإنسان بنية يعلنها الباري للملائكة التي لم تكن راغبة فيه لخوفها من عواقب الحركة التي هي الفساد وسفك الدماء طبقاً لرواية القرآن. لكن خيال الرازي مقلوب عن خيال القرآن فالباري هو الذي لم يكن راغب في الخلق، وهو الذي استشرف عواقبه فآثر البقاء في حال

السكون المطلق لأن تحريك الهيولى بدمجها في النفس سيعني الصراع، والصراع كما يفهمه الرازي هو الشقاق: الفساد في الأرض وسفك الدماء.

النفس إذاً هي السبب في الوجود. لكن الله ينفرد بالعقل والنفس جاهلة. ومع أنه ينساق مع رغبتها في إحداث العالم فإنه يعود حين يرى ماجلبه حدوث العالم من المفاسد والشرور فيزود النفس المتجبلة بعقل تتذكر به عالمها المجرد وتدرك غربتها في هذا العالم المحسوس ومانالها فيه من الآلام لتمكينها من ثم من السعي للتحرر من علائقه والعودة إلى طهرها الأول.

هكذا فالباري فاعل، ولكن بإرا دة النفس. والنفس مريد غير تام الفعل فهي في حاجة إلى معونة من المطلق الأول لإنجاز إرادتها. يقابل ذلك انفعال في الهيولى التي تقبل الاتحاد مع النفس بفعل التدخل الإلهي فيحدث لها التركيب. ومع التركيب يتجزأ الخلاء إلى أمكنة والدهر إلى أزمنة حيث ينشأ العالم.

إننا الآن بإزاء مصادرة خضع فيها الفيلسوف لواقع غلبة الشر في العالم فاتجه للبحث عن تفسير لإيجاد العالم على هذا النحو الخاطيء وليس عن تفسير لمطلق إيجاده. وإذا لم يهمل الجانب الفلسفي في مباحث الزمان والمكان في هذه المنظومة، فهي موظفة كما قلنا لغرض ايديولوجي هو الذي سبب هذا التداخل بين المعطي الفلسفي لمطلقاتها وبين الخيال النبوي الموجه لبناء الإيديولوجيا. وتنطوي مصادرة الرازي على اتجاه لنقد الطبيعةوقوانينها لاندري إن كان قد صرح به وفصله في كتبه المفقودة لكن هذا كان هو النقد الذي مارسه المعري بأسلوبه الهدام وذهب فيه حتى النهاية. ويسجل الرازي ومكمله المعري شذوذاً عن مجرى الفلسفة قديمها وحديثها، فالفلاسفة في نسبتهم الغالبة معجبون بنظام الطبيعة ويعتبرونه قد أبدع على أحسن مثال ممكن. ولو أن المعري والرازي يجدان نظراء لهم بين ملاحدة

القرن الثامن عشر الفرنسيين فقد رد هؤلاء على أهل اللاهوت برهانهم على وجود العقل الخالق من نظام الطبيعة وانسجامه فأحالوا على كثرة الشر ليس في عالم الإنسان وحده بل وفي عالم الحيوان بل وفي عموم العالم الطبيعي.

ويختلف الرازي عن المعري بمقتضى خضوعه لمنظومته الميتافيزيقية. فالمعري لايكتفي بنقد الطبيعة وإنما يلمس الخلل في الحكمة من الخلق ذاهباً من نقد الوجود إلى التشكيك بحكمة الموجد. وهو يصطدم بفرضيات الرب سواء تلك التي تكرز بها الكتب المقدسة أو التي يجادل عنها الفلاسفة وينسبونها إلى النظام الطبيعي. والمعري مثقف كوني يستمد روحانيته من غير المشخص، من الروح السارية في الكون تتجلى لأمثاله وتخفي ذاتها عن الأغيار، وعلاقته مع الله يحكمها القلق، كما هو حاله مع السلطة القائمة على الأرض. وهي غير علاقته بالروح الكوني اللامتشخص.

أما الرازي فمتمسك بمطلقه الأول وهو ملاذه من شرور العالم المحيط به إحاطة السوار بالمعصم، ويريد أن تبقى علاقته به صافية. وهو أقل قلقاً من المعري لمكان المنطق الفلسفي عنده والحساسية الشعرية عند المعري. وقد برأ باريه من تبعة الخلل في نظام العالم وألقاها على النفس الجاهلة ثم التمس له فسحة في إعادة تقويم الخلق بالعقل الذي وهبه للنفس حيث يبدأ دور الفلاسفة في الإصلاح. وفي حديثه عن عودة النفس إلى طهرها الأول لايريد الرازي فكرة الفناء الصوفي أو النرفانا الهندية. وهو أيضاً ليس من دعاة الزهد كمنحى سلوك يختص به الحكيم حين يمارس مسؤوليته عن الخلق طبقاً لما يتقرر عند التاويين وأقطاب التصوف الإسلامي. ومزاج الرازي هو مزاج فيلسوف من نظرائه لايقول بالحرمان كالمعري ولايتنعم كابن سينا. والمتعلقات الاجتماعية لمذهبه مقننة بعونه المباشر للفقراء وخدمة المرضى منهم، وهي رسالته كطبيب.

ان القدماء الخمسة أو المطلقات الخمسة لم تطرح هكذا في التفلسف الإسلامي الآخذ من الإغريق. وإنما يجري البحث عن هيولى أرسطو التي هي قوة محضة، وهيولى الرازي وجود فعلي ولكن غير متحرك في الأصل وإنما تأتيها الحركة من جهة النفس. والزمان الأرسطي هو الزمان المتجزئ إلى آنات ولامطلقية فيه. والمكان هو الحاوي الجزئي للجسم الجزئي ولاكلية فيه. والخلاء لاوجود له فالعالم واحد ومصمّت لاينخرق. والعلاقة بينه وبين الباري تقوم على فكرة المحرك الأول الذي يحرك موجوداته بالانجذاب إليه وهي حركة ضرورية تجري بحكم الطبع لابالإرادة الحرة. ومن هنا تبطل العناية الإلهية، التي يلوذ بها الرازي ولايتصور وجوده قائم بدونها. وإله الرازي، مطلقه الأول، مُحْدَث الفعل وقد انتقل من حالة اللافعل إلى حالة الفعل ولم يتصور له وحدة مصمتة كوحدة المحرك المشائي ولاانسجاماً مطلقاً لايجوز عليه التغير. ولاندري إن كان قد حقق له صفات في كتبه المفقودة لكنه على الأرجح لايتصور الصفات على شاكلتها في الفلسفة السائدة. وقد نص على اتصافه بالحياة والعقل وهما صفتان أزليتان له، وبالفعل وهي صفة طارئة مستحدثة. ومثل هذا الإله لايتمتع بأزلية كاملة تمنع عليه التغير ولعله أن يكون أقرب إلى إله نيتشه الذي يجوز عليه الموت.

عاشت مطلقات الرازي خارج المشائية والإفلاطونية الجديدة. لكنها شغلت الباحثين من شتى المدارس. وقد نوقشت على نطاق واسع نظريتا الدهر-الزمان المطلق والخلاء-المكان المطلق، منسوبة إلى الرازي حيناً وإلى عموم القائلين بها حيناً. وقد ميزوا مقولة الدهر عن مقولة الزمان من حيث شمول الدهر وجزئية الزمان. ويميل معظم الفلاسفة إلى قبولها مع عدم الالتزام بفرضيات الرازي حول القدماء الخمسة. واعتبر الدهر عند بعضهم مدة العالم من بداية وجوده إلى انقضائه وعلاقته بالزمان علاقة الحاوي

بالمحوي لكنه لايتمتع بوجود في الخارج. وهو عند المشائين مقدار حركة الفلك الكلية ولايختلف هذا عن قولهم بأنه مدة العالم إلا عند من يقول بانقضائه، فحركة الفلك هي وجود العالم معبراً عنه بمصطلحات المشائين، وهي عندهم سرمدية لأن العالم أزلي أبدي وحركة الفلك دائمة لأنها دورانية. ويختلف دهر الرازي في كونه موجوداً بالفعل، ووجوده غير مشروط بوجود العالم، فهذا شرط وجود الزمان-الجزئي.

وتأتى لمباحث الدهر والخلاء أن تصل إلى اللاتين بطريقين: ترجمة المؤلفات الفلسفية إلى العبري واللاتيني. وطريق الأندلس المباشر. وهذا الطريق سلكه يهود الأندلس أو يهود اسبانيا المتصلين بالفلسفة الأندلسية وهم على اطلاع مباشر على أعمال الفلاسفة المسلمين من المشارقة والأندلسيين، وكانت ليهود الأندلس مشاركة أيضاً ضمن المجرى العام للفلسفة الإسلامية التي كانت إنجاز مشترك للإسلاميين بشتى أديانهم. وفيما يخص المباحث المذكورة يشار إلى اليهودي الإسباني حِسداي بن قِرسقاس الذي عاصر نهايات الاحتلال الإسلامي لأسبانيا في القرن الرابع عشر وعاش في مملكة أرغون مرعياً من ملوكها. وكان قد بقي من الأندلس في ذلك الزمن مملكة غرناطة. ويفترض أن حسداي قد درس الفلسفة الإسلامية والأندلسية إما بلغتها الأصلية أو بترجماتها العبرية واللاتينية وكانت جاهزة في زمانه وقد تبنى مقولات الرازي في الهيولى والدهر والخلاء. ومع أنه كان على خلاف الرازي في عقيدته الدينية إذ كان من المدافعين كالغزالي عن العقائد فإن ارتباطه بمقولات الرازي يتصل بدوره بالتفلسف خارج المدارس الإغريقية السائدة. وكان معدوداً ضمن الجانحين الذين خرجوا على التقاليد المرعية في الفلسفة. وهو الذي أوصل ميتافيزيقيا الرازي إلى الأوروبيين. ويلاحظ مئير ووكسمان في بحثه عنه فيdictionary of philosophy الصادر في نيويورك ١٩٤٢ أنه في ردوده

على أرسطو وتبنيه عدم التناهي في المكان والزمان والترجيح بتعدد العوالم قد مهد للتصور الحديث عن الكون. وتعدد العوالم من الفرضيات المترتبة على ميتافيزيقيا الرازي. وهي شائعة أيضاً في الأدبيات الدينية. وظهور ابن قرسقاس في هذا الوقت من المفارقات إذ كان المسيطر على حلقات البحث هي الرشدية اللاتينية وكانت فلسفة أحرار أوربا وقد تناحر معها بتأثير عقيدته الدينية واتخذ منها موقفاً كموقف الغزالي من فلسفة زمانه. ولعل هذا ماجنح به إلى مطلقات الرازي الثلاثة، المتعارضة في الجوهر مع الأرسطية ووليدتها الرشدية مما سمح له بالتفكير بطريقة مغايرة كان لها تأثيرها في مجالها الخاص بها. والفلسفات تتكامل بقدر ماتتعارض.

نظريته في الذرات:

الهيولى المطلقة عندما تتحد بها النفس وتتحرك تدخل في عداد القانون العام لحركة العالم الجزئية. وعندئذ نبدأ بالكلام عن هيولى تتشكل من أجزاء لاتتجزأ أي من ذرات متناهية الصغر تتحصل الأشياء أو العناصر من تركبها معاً. وهذه هي نظرية ديموقريطس معدلة بجوهر الخلاء الذي تتشكل فيه الذرات. لكنها أيضاً هيولى أرسطو إنما القابلة للتجزؤ. وعن السبب الذي من أجلهه تتنوع الأشياء والعناصر وتختلف في خواصها لم يوافق الرازي كما يبدو على إرجاعها حسب مذهب ديمقريطس إلى اختلاف الذرات في الشكل والمقدار والوضع، بل أرجعها إلى نسبة الخلاء في المركب، وبوصف آخر نسبة اكتناز الذرات. فالأجسام الصلبة يقل فيها الخلاء وبعكسها الأجسام المائية والهوائية، والماء أقل خلاء -أقل اكتنازاً- من الأرض (الصخر والحجر وماإليه) وأكثر من الهواء والنار. وتحدث التحولات مابين العناصر حسب تحولات نسب الاكتناز فيها فالماء إذا تجمع - قلت فيه نسبة

الخلاء- صار أرضاً (الأجسام الأرضية) وإذا تفرق أي ازدادت فيه نسبة الخلاء وضعف اكتظاظه صار هواء. وترجع هذه النظرية إلى اشتغاله بالكيمياء وهي تشكل أساس الفهم المعاصر لسبب الاختلاف في حالات المادة بين الغازي والسائل والصلب. فالسائل يتغوز إذا ازدادت المسافة بين جزيئاته، أي إذا قلت نسبة اكتظاظها،، والغاز يتسيل إذا تقاربت جزيئاته، ويتحول السائل إلى صلب بتقلص شديد يعرض للمسافات بين جزيئاته حتى تتماسك ويشتد اكتظاظها.

تقفز نظرية الرازي هذه بالمذهب الذري إلى مرحلة ثالثة بعد مرحلتي ديموقريطس وايبقوروس: المرحلة الأولى حيث الذرات متفاوتة في الشكل والمقدار والوضع ومن تفاوتها يكون التفاوت في الأشياء، والمرحلة الثانية حيث الانحراف في حركة الذرات (سقوطها) يسمح باتحادها، وهو نقص في مذهب ديموقريطس أكمله أبيقوروس. ثم مرحلة الرازي. وهذه تتشعب إلى ثلاث شعب: الأولى تفسر الاختلاف بين أحوال المادة في السيولة والغازية والصلابة وفي الخفة والثقل والكثافة واللطافة. الثانية توحد بين مفهوم الهيولى ومفهوم الذرة لكنها تستبعد نظرية تصور الهيولى أي قبولها للصورة، لصالح اتحاد الذرات لتكوين العنصر أو الجسم. وموقع الهيولى فيها هو كونها وعاء شامل للذرات، أعنى مادة كلية متجزئة متركبة لامتصورة. على أن العلاقة بين الهيولى المطلقة والذرات غير واضحة في هذه النظرية. وهو إشكال تقع فيه أيضاً نظرية أرسطو بقبولها لفكرة العناصر الأربعة تبع أنبادوقلس واعتبارها بسائط تتكون الأشياء من اتحادها ببعضها، مع قول ارسطو بالهيولى التي هي محض قوة وأنها تصبح فعلاً باتحادها بالصورة. ويزول هذا الإشكال في الفلسفة الحديثة التي لاتعطي الذرات وجوداً حراً تكون فيه سائبة كالعناصر الأربعة قبل أن تتحد لتكون أجساماً وإنما الموجود

فيها هو الأجسام المركبة من ذرات. وهل مر على الكون طور كانت فيه المادة مجرد ذرات سائبة؟ حسب اطلاعي على الفلسفة الحديثة لم أجد من قال بهذا الفرض. إن الفهم الشائع عند المعاصرين هو المادة المجسمة في أشكال - مادة ارسطو- والمتكونة من أجزاء - ذرية ديموقريطس - وهو الأساس الذي نهضت عليه فلسفة الرازي في هذه المسألة مع خلوها من نص يوضح العلاقة بين الفرضيتين.

الشعبة الثالثة في مرحلة الرازي هي اعتباره العناصر الأربعة مركبات لابسائط كماهي عند انبادوقلس وارسطو. وقد اخضع نشوءها وانحلالها لاتحاد ذراتها وتفرقها، كما فسر الفروق بينها بمقولة الاكتظاظ. فالتراب والنار والماء والهواء مركبات تتألف من ذرات كغيرها من المركبات والأجسام. والعناصر بوصفها بسائط لاتأتلف مع الذرية كما أن القائلين بها لايوافقون على الذرات لأن الأجسام عندهم تتركب من هذه العناصر الأربعة وليس من الأجزاء التي لاتتجزأ. ومن هنا يصعب إدراج الرازي مع الذريين أتباع ديموقريطس وابيقوروس مثلما يصعب تصنيفه مع المشائين أو الأفلاطونيين. فذريته هي أدخل في فهمه الكيميائي للمادة منها في منظومته الميتافيزيقية أو حتى فلسفته الطبيعية. وهو في معالجته لها على هذا النحو تصرف كعالم كيمياء لاكفيلسوف.

مذهبه في الأجرام السماوية:

حسب أرسطو، تتكون الأجرام السماوية من عنصر خاص بها خارج عن طبيعة العناصر الأربعة التي تتشكل منها الموجودات الأرضية. وعنصرها لطيف ولها نفوس تحركها فهي أجسام متحركة بالإرادة.

وعند الرازي تتألف الأجرام السماوية من نفس المادة الأرضية وحركتها

اضطرارية لاإرادية لأنها ليست كائنات عاقلة. وفي تفسيره لحركتها لاحظ أنها تتحرك حركة مستديرة (تدور حول الأرض حسب الفلك البطلمي) ولاتتحرك حركة مستقيمة خلافاً للأجسام الأرضية، وعلله بمذهبه الذري فبين أن الأجرام تتكون من أجزاء أقل اكتظاظاً من الأرض وأقل تفرقاً من النار والهواء وهي لذلك لاتهبط -عمودياً- شأن الأجسام الثقيلة، ولاتصعد شأن الهواء والنار بل تتحرك حركة مستديرة هي دورانها حول الأرض. وهذه الحركة تنتج عن التوسط بين فرط الثقل وفرط الخفة مما يوجد تعادلاً بين صعودها وهبوطها تتحول به إلى الدوران. ونقف في هذا التعليل على فكرة التوازن بين قوتي الجذب والطرد التي يفسر بها الفلك الحديث دوران الكواكب حول الشمس ودوران الأقمار حول الكواكب. لكن السبب في التوازن لايرجع إلى الفرق في نسبة الاكتظاظ بل هو راجع حسب الفلكيات الحديثة إلى اعتبارات الكتلة والمسافة والسرعة. والأجرام السماوية تتألف من نفس المادة الأرضية وتختلف عن الأرض في الحجم لافي التركيب. وللرازي على أي حال فضل الخطوة الأولى في فهم المادة التي تتشكل منها الأجرام ومساواتها بالمادة الأرضية وإنما أخطأ في نسب التركيب.

الربوبية:

يعزو الغربيون ظهور هذا المذهب إلى الإنجليزي هربرت اوف تشربري (١٥٨٣-١٦٤٨) وإذا كان التزمين يتعلق بالمصطلح فهو صائب وإن كان يتعلق بالمذهب نفسه فأولياته ترجع إلى ابيقوروس الذي أنكر الدين ولم ينكر الآلهة وهو جوهر الربوبية.ولم تظهر ربوبية في الصين لأنها خالية من الأديان وليس لها آلهة أو إله واحد أي أن الصين لم تعرف الوثنية

ولاالتوحيد. وظهرت الربوبية في الإسلام، ربما مع ابن الراوندي في القرن الثالث الهجري وهو جاحد بالأديان مؤمن بالخالق. لكن إيمانه بالخالق ليس صافياً بل هو قريب من إيمان المعري. ومع ابن الراوندي تأخذ الربوبية معناها الاصطلاحي إذ هي تشترط إنكار الدين السماوي-الوحي- وإثبات الخالق. وإطلاقي لها على مذهب ابيقورس من باب التوسع.

والربوبيون فريقان: أحدهما ينكر الوحي ويقر بحصول التذاهن بين الله والعالم والآخر ينكرهما معاً. أي أنه لايرى للخالق علاقة مباشرة مع المخلوق فقد خلق العالم وتركه يشتغل حسب قوانينه. والتذاهن عند الفريق الأول لايقع مع الأنبياء لأن الربوبية لاتقر بالدين وإنما هو حالة مخصوصة بافراد معينين يصلون إلى مرتبة من العلم تفتح لهم طريق التواصل مع السماء. وهذه هي حالة أقطاب الصوفية، وهم عموماً ينكرون الوسائط، أي النبوات، وينشئون لهم علاقة مباشرة مع الباري أو رب العزة كما يحبون أن يسموه.

ويمكن اعتبار فلاسفة الإسلام ربوبيين بمعنى خاص: خاص من جهة أن سيرورة الخلق عندهم ملزوزة بالضرورة لابالإرادة[1]. وهم من جهة أخرى لاينكرون النبوات علناً وإنما يفسرونها تفسير مقر بها ولو على طريقتهم. وهم كلهم مؤمنون بالشرع ويعتبرونه ضروري للعامة. لكن نقدهم الداخلي للنصوص المقدسة أوصلهم إلى عدم القناعة بظاهر معانيها فأحالوها إلى التأويل كما فعل ابن رشد في "فصل المقال".

الربوبي الأكبر في الإسلام هو الرازي. وربوبيته تتمايز عن ربوبية أقطاب

(١) من حكاياتهم أن أفلاطون التقى موسى فقال له: اصدقك في كل شيء إلا في أن علة العلل كلمك...

الصوفية وفلاسفة الإسلام معاً. فقد أنكر الرازي الأديان رأساً واتهم الأنبياء بالكذب. وألف في ذلك كتاباً سماه "مخاريق الأنبياء" لم يصل إلينا وإن تكن الردود التي كتبت عليه تدل على أنه كان متداولاً في الأوساط الفلسفية إلى مابعد القرن السادس الهجري. وقد وصلتنا بعض أفكاره عن طريق الردود ويؤخذ منها أنه أخضع النبوة لتفسير عابث يستند إلى التناسخ فقال أن نفوس الأشرار التي صارت شياطين تتجلى لبعض الناس في صورة الملائكة وتأمرهم أن اذهب للناس وقل لهم أنه قد جاءني ملك فقال لي أن الله أعطاك الرسالة وأني الملك المبعوث إليك.. حتى وقع الاختلاف بين الناس وتقاتلوا وسفكت دماء ولاتزال تسفك بسبب الصراع بين الأديان. والرازي يعتبر الأديان مصدر الحروب.

وهكذا فالوحي الذي تسميه الأديان الثلاثة جبرائيل هو ليس من الملائكة بل شيطان من أصل بشري مدفوع بعدائه للإنسان. ودليله عليه متضمن فيه؛ فما وقع من الشقاق بسبب الأديان والحروب التي أهلكت الناس لايصح أن تكون من فعل الخالق الحكيم. وفي رده على أبوحاتم الرازي أوضح أن الدين يتعارض مع حكمة الخالق لأن الله حين يختص قوماً بالنبوة دون قوم ويفضلهم على الناس ويجعلهم أدلة لهم إنما يقوم بدور المحرض على العداوة وقال: أن الحكمة كانت توجب أن يكون الإلهام مشاعاً بين الناس حتى يتساووا في المعرفة ويجتنبوا التقليد. وهذا أفضل من أن يجعل بعضهم أئمة لبعض فتصدق كل فرقة إمامها وتكذب غيره ويتخاصم الناس ويهلك بعضهم بعضاً. ويتهم الرازي الأديان بتجهيل أتباعها لأنها ألزمتهم بتقليد الأئمة ومنعتهم من النظر والبحث. واستشهد بمأثورات يتداولها رجال الدين تحرم التفكير من قبيل: الجدل في الدين كفر. لاتتفكروا في الله. إياكم والتعمق فإن من كان قبلكم هلك بالتعمق...

وحرية بالإشارة صفات إله الرازي، وقد ألممنا ببعضها في السطور السابقة . والرازي يقول بالتذاهن وقد انعقدت له مع باريه علاقة تتعدى العبادات التي كان لايؤديها وإنما اتخذ له أدعية مخصوصة يخاطبه بها لجلب السكينة إلى قلبه. ويبدو إله الرازي مسمى مشخص في دائرة المطلقات. ولم يتزمل في علاقته هذه بروحانية طاغية تخرج به عن مقتضى العلائق المحسوسة، خلافاً للمعري والمتصوفة. ويرجع الفارق إلى الوضع والاختصاص. فالرازي طبيب وفيلسوف، خاضع لمنطقة الفلسفي ولعمله اليومي في نفس الآن. والمعري والمتصوفة غير مغموسين بالحياة اليومية مثله وتفكيرهم غير منهجي بل هو محكوم بالجنوح فيما وراء المنطق، ومن هنا انسياحهم إلى ماوراء العالم المحسوس ليفكروا ويتحركوا في دوائر مفتوحة مابين العقل والروح. والتذاهن عند الرازي مع الباري مطلقه الأول وعند المعري والمتصوفة مع الروح الكوني غير المتشخص. فالرازي أقل جنوحاً وانسياحاً وبالتالي أقل تروحناً. وقد جعل المعري روحانيته نقيضاً لحسية رجال الدين الذين اتهمهم باللذائذية، وهو تصور بعيد عن الرازي. ورجال الدين عنده متهمون بإيقاع الفتن وإشعال الحروب وهي تهمة رددها المعري أيضاً لكن الرازي لم يتحدث عن مفارقات الروحاني والحسي في الشخصية وأنما عني بالسلوك اليومي القائم عنده على التوسط بين زهد الصوفية وبذخ الحكام. على أنه يلتقي مع المعري والمتصوفة في نمط الزندقة العاطفة على الناس والتي أضعها مقابل ماسبق لي أن سميته "زندقة سفيانية" نسبة إلى أبو سفيان كبير زنادقة قريش وقائد أرستقراطيتها الضاربة والمدافع عنها في الجاهلية والإسلام. وقد وجد زنادقة من هذا النمط في أواخر الأموي والعباسي الأول ملحقون بالسلطة يقبضون منها ويشاركونها في العسف والنهب. وكان منهم عصابة السوء النواسية ومجموعة والبة ومطيع بن إياس

والأفذاذ مثل اسحق النصيبي. وهذا الأخير يقول عنه أبو حيان التوحيدي مانقتبسه بنصه لدلالته الخاصة:

"دقيق الكلام يشك في النبوات كلها. وقد سمعت منه فيها شبهاً ولغته معقدة وله أدب واسع. ولقد أضل بهمدان كاتب فخر الدولة، ابن المرزبان وحمله على قلة الاكتراث بظلم الرعية وأراه أنه لاحرج عليه في غبنهم لأنهم بهائم. "(الاتباع والمؤانسة ١٤١/١)"

وهذه بالتمام هي الزندقة السفيانية والقرشية. وهي بخلاف زندقة الرازي والمعري وأقطاب التصوف. يقول ابن النديم في الفهرست عن الرازي (ص٤٣٠):

"كان كريماً متفضلاً باراً بالناس حسن الرأفة بالفقراء والأعلاء حتى كان يجري عليهم الجرايات الواسعة ويمرضهم"

وقد كتب "السيرة الفلسفية" و"الطب الروحاني" لتقويم سلوك الفلاسفة والناس بمنظومات القيم الإنسانية الشائعة في حضارات الشرق. على أنه لم يتدخل في السياسة ولاتحرش بالسلطة، على خلاف المعري والمتصوفة. وقد خدم أرباب السلطة كطبيب وعن هذه يقول في "السيرة الفلسفية":

"إني لم أصحب السلطان صحبة حامل السلاح ولامتولي أعماله بل صحبته صحبة متطبب ومنادم يتصرف بين أمرين: اما في وقت مرضه فعلاجه وإصلاح أمر بدنه وأما في وقت صحة بدنه فإيناسه والمشورة عليه. يعلم الله ذلك مني بجميع مارجوت به عائدة صلاح عليه وعلى رعيته ولاظهر مني على شره في جمع مال وسرف (إسراف) فيه. ولاعلى منازعات الناس ومخاصماتهم وظلمهم بل المعلوم مني ضد ذلك كله والتجافي عن كثير من حقوقي"

وما يتحدث عنه الرازي شأن مشترك للفلاسفة والأطباء في تداخلهم مع السلطة، مما يضعه المعري والمتصوفة في باب التكسب بالعلم والركون إلى الأغيار. لكنني لم أقف على نقد منهم للرازي أو لغيره من الفلاسفة بسبب ذلك لاسيما عند المعري الذي لم يوفر أحداً. ولاشك أنهم نظروا إلى خصوصية وضعه مع ماالتزم به من قيود في علاقته بالسلطات على النحو الذي وصفه في السيرة الفلسفية. بينما تعرض ابن سينا لنقد مؤرخيه لخروجه على هذه القيود.

من متممات شعبية الزندقة الرازوية قوله بتساوي الناس في القدرة على اكتساب المعرفة وإمكان بل وجوب استغنائهم عن التقليد. وقد استدل عليه بأن أحدهم يفهم من أمور معاشه وتجارته وتصرفه في هذه الأمور ويهتدي بحيلته إلى أشياء تدق عن فهم كثير منا لأنه صرف همته إلى ذلك "الرسائل ١٠٩-١١٠". وكان يستفتي العوام عن أمور تعرض له في نظره الفلسفي. وقد سألهم عن تصورهم للمكان والزمان وقال أن إجاباتهم بدت مقاربة للمفهوم الحقيقي، الواقعي لهاتين المقولتين. وينبغي التنبيه على أي حال أن عوام الرازي هم عوام المدن الإسلامية الذين كانو يخالطون النشاط الثقافي المكثف في المساجد والمجالس والمبثوث على ألسنة الوعاظ والخطباء والقصاص والمتصوفة والأدباء، وإجاباتهم التي ذكرها لم تصدر عن فطرة خالصة.

مبدأ الاجتهاد في الفلسفة وتقدم المعرفة:

يقول مؤرخو الرازي أنه أقبل على دراسة كتب الطب والفلسفة وقرأها قراءة متعقب على مؤلفيها فاعتقد صحيحها وعلل سقيمها (نكت الهميان للصفدي في ترجمته).

يعني أنه قرأها قراءة ناقد لامتعلم فقط. ويتصل ذلك من جهة بوعيه الشخصي، الذي أملى عليه في شبابه ترك الغناء إلى العلوم، ومن جهة بعدم رسوخ التقاليد اليونانية في زمانه وهيمنتها على النشاط الفلسفي للمسلمين. ويمكن الوقوف من متابعة مصادره على طريقته في التعامل معها. فقد ذكر هو في دفاعه عن نظرياته أنه أخذها من أوائل الحكماء.وهو في الحقيقة قد يكون أقرب إلى فلاسفة ماقبل سقراط في منهجه الفلسفي وطريقة بحثه وان يكن في ميتافيزيقيته قريب أيضاً من روح الفلسفة الشرقية. على أنه يواصل خطوطه الخاصة به في أي خطوة للوصول إلى نتيجة بحث. ففي ذريته يسجل الرازي مرحلة ثالثة بعد مرحلتي ديموقريطس وابيقوروس كما لاحظنا للتو. أما قدماءه الخمسة فإن نسبتها إلى الحرنانيين غير مؤرخة بما يكفي لكن دي بور يذكر في كلامه على الزمان في دائرة المعارف الإسلامية أن المبادئ الخمسة وجدت عند الهرامسة مع اختلاف ذواتها وأسمائها. وينبغي التوقف فيما ينقله المستشرقون بصدد الأصول الفلسفية لأنهم يتشبثون غالباً بمقارنات تقوم على قرائن ضعيفة ومصممة سلفاً. والهرامسة على أي حال من غنوصيي الاغريق في الإسكندرية. وربما كان لهذا صلة بنسبه الخمسة إلى الحرنانيين لما بين هذه النحل السحرية من وشائج. ويدلنا ناصر خسرو على مصدر قريب هو الايرانشهري قال كما ينقل عنه في "زاد المسافرين" بأزلية الهيولى والمكان والزمان لكنه سخرها للتدليل على قدرة الله فأخذها ابن زكريا ووظفها لغرض الحادي. والفروق بينها جوهرية مع ذلك فقد رهن الإيرانشهري قدماءه بقدرة الله واستدل على أزليتها بأن الله لم يزل صانعاً بمعنى أنه لم ينتقل من حال عدم الصنع إلى حال الصنع لاستحالة وقوع التغير في ذاته. ولما وجب أنه لم يزل صانعاً وجب أيضاً أن يكون ماصنعه قديماً أيضاً (الرسائل٢٥٨). وفكرة

الايرانشهري طريفة في هذا الباب وتتميز عن نظائرها عند المشائين والإلهيين معاً. لكن برهانه منقلب عند الرازي فالقدماء الخمسة هنا متساوقة في الوحود وهي أيضاً موجودة قبل ظهور الفعل الإلهي الذي سبب اتحاد النفس بالهيولى وبالتالي فلا دليل فيها على أنها مخلوقة. ولاتتضمن مقتبسات خسرو من الإيرانشهري وهو مؤلف مغمور ولم يصل من كتبه شيء تصريح بالخلاء وإنما ذكر المكان وقال أنه لامتناهي. واللاتناهي عنده متعلق بعدم تناهي قدرة الصانع وليس فيه مايدل على مطلقية المكان كمقولة مستقلة.

هذه الفروق ين الأيرانشهري والرازي تخدمنا في فهم الطريقة التي يعالج بها الرازي فلسفته بالاستناد إلى مصادرها. ولنأخذ مثال آخر من مصدر إغريقي وهو تعريف المكان لأفلاطون كما ورد في "طيماوس" - ص٢٧١ من ترجمة فؤاد بربارة الدمشقي- "محل دائم لايقبل الفساد ويوفر مقراً لكل الكائنات الحادثة المتصيرة. وبرهان وجوده هو أنه لابد لكل موجود أن يكون في مكان وأن ماليس على الأرض ولافي جهة مامن السماء ليس شيئاً"

يصدق هذا التعريف على مكان عام يتصف يعض صفات المطلق وهي الديمومة وعدم الفساد إلا أنه لاينص على الخلاء كما لايتضمن العلاقة ين مكان مطلق ومكان جزئي او لايفرق بينهما. والرازي يتحدث عن مكانين وعن العلاقة بينهما ويذهب من مطلقية المكان إلى وجوده خارج العالم (المخلوق). ووجوده خارج العالم ليس كوجود المُثل عند أفلاطون بل هو أمر متعلق بالخلاء ويمكن أن يتضمن قدراً من البعد الفيزياوي غير ملتبس بوهم الموجودات الإبداعية المفارقة. هكذا فمكان الرازي غير مكان أفلاطون إلا أن أساسه كائن فيه: الدائم وغير الفاسد. ويكشف هذا المثال كيف تتطور النظريات الفلسفية فتنمو كما تنمو الشجرة من البذرة في سيرورة الاجتهاد.

ومنه نفهم سر التخبط لدى خصوم الرازي من الإسلاميين وحيرة بعض الباحثين المعاصرين في تعيين مصادر تفلسفه. ولعل المشقة التي تكلفها المستشرق بينس في مقارناته المُمضّة لم تكن إلا لأنه استقصى عن الشجرة بدلاً من البذرة. يمكن في الحقيقة متابعة طريقة بينس وزملائه فيما يخص المشائية الإسلامية والأفلاطونية الجديدة وبقدر معقول لايرقى إلى حدود التكلف والمعاناة فالكثير من مذاهب المشائين والأفلاطونيين المسلمين هي الأشجار النامية للإغريق أضيفت إليها بعض الفروع أو ضخمت سيقانها بتطويرات ملائمة. إنما الطريقة لاتطرد خارج هذا المنحى لتطبق على خطوط اجتهاد كالتي طورها الرازي داخل منحى استذهان تتصل بداياته بصدر الإسلام.

صرح الرازي بمبدأ الاجتهاد في الفلسفة بشرط استيعاب مصادرها. وكان ذلك من مواضيع السجال الحاد الذي فرضه عليه الداعية الإسماعيلي أبو حاتم الرازي. والإسماعيلية التي قالت بنسخ الشريعة المحمدية تتطير من الاجتهاد لتعارضه مع مبدأ الإمامة. ولنأخذ هذا المفصل من السجال (الرسائل ص٣٠٠-٣٠١)

> أبو حاتم - أخبرني عن الاصل الذي تعتقده من القول بقدم الخمسة أهو شيء وافقك عليه القدماء من الفلاسفة أم خالفوك فيه؟
>
> أبو بكر- للقدماء في هذا أقوال مختلفة ولكني استدركت هذا بكثرة البحث والنظر في أصولهم فاستخرجت ماهو الحق الذي لامحيص فيه.
>
> أبو حاتم- فكيف عجزت فطن هؤلاء الحكماء واختلفت أقاويلهم وكانوا بزعمك مجتهدين قد صرفوا هممهم إلى النظر

في الفلسفة حتى أدركوا العلوم اللطيفة (الدقيقة) وصاروا فيها علماء وقدوة. وأنت تزعم أنك أدركت مالم يدركوا بكثرة نظرك في رسومهم وكتبهم وهم لك أئمة وأنت لهم تبع لأنك درست رسومهم ونظرت في أصولهم وتعلمت من كتبهم فكيف يجوز كون التابع أعلى من المتبوع والمأموم أتم في الحكمة من الإمام (عقدة الإمامة الإسماعيلية!).

أبو بكر-إن كل متأخر من الفلاسفة إذا صرف همته إلى النظر في الفلسفة وواظب على ذلك واجتهد فيه وبحث عن الذي اختلفوا فيه لدقته وصعوبته عَلِم عِلْم من تقدمه منهم وحفظه واستدرك بفطنته وكثرة بحثه ونظره أشياء أخرى لأنه مَهَر بعلم من تقدمه وفطن لفوائد أخرى واستفضلها إذ كان البحث والنظر والاجتهاد يوجب الزيادة والفضل.

هل ينبغي اعتبار الرازي أول فيلسوف إسلامي؟ إن أولية الكندي تتعلق بنشره الفلسفة اليونانية وإصلاح ترجماتها. والكندي لم يتجاوز مهمة معلم الفلسفة وإنجازاته الفعلية كانت في العلوم -الفلك والطبيعيات.. على أننا نقف مع الرازي على أول مشروع لإيجاد فلسفة إسلامية كطور مستقل في تاريخ الفلسفة العام. وحينما نتابع استمرارية هذا المشروع سنكون مضطرين إلى القفز من فوق الفارابي وابن سينا لنتصل بابو البركات البغدادي وكتاب "المعتبر". وأبو البركات يهودي من أهل بغداد ظهر في أوان انحسار النفوذ التركي (السلجوقي) ثم خروج السلاجقة نهائياً من عاصمة الإسلام حيث استجدت فرص طيبة لعودة النشاط الفلسفي. وقد لقبه البغادة "أوحد الزمان" لطول باعه في الفلسفة. وفي هذا الكتاب تناول قضايا الفلسفة الإسلامية بمنهج نقدي يقوم على استقصاء الأقوال المختلفة في القضية

الواحدة ونقدها ثم الانتهاء إلى المذهب الراجح عنده فيها. وهذا قد يكون أحد الآراء المستقصاة أو رأياً جديداً منه. والأوائل عند أوحد الزمان ليسو أئمة وإنما "ممهدون ومقربون" حيث يتقوم فعل الفيلسوف ليس في إنجاز الصيغ النهائية للاستذهان وإنما في تقريبها للقادمين وإزالة المعاثر من طريقهم وهو يقول في ذلك أن العلوم والصناعات تحصل وتكمل بتعاون الأذهان وهداية بعضها لبعض (ج١/٨٧). وفي مبحث المكان أيد أبو البركات مفهوم الخلاء وقال بعدم تناهي المكان وأفرد تمشياً مع منهجه باب موسع تابع فيه أقوال مثبتي ومبطلي الخلاء وانتهى إلى ترجيح حجج المثبتين. ويتطابق أبو البركات مع الرازي أيضاً في اعتبار وعي العوام من أوليات البرهان الفلسفي. وقد التزم في مباحثه أن يبدأ بالتعريف العامي لموضوع البحث والانتقال منه إلى المعالجة الفلسفية. وهو يقول في ذلك أن الحكماء يبتدئ نظرهم من المشهور العامي وينتهي إلى المعلوم الخاصيّ. (٤١/١) والحقيقة أن الفلاسفة لايفعلون ذلك عدا الرازي وأبو البركات حيث جرت الفلسفة الإغريقية والإسلامية على تغليظ الحجاب بينها وبين الجمهور الذي يتفق فلاسفة الإغريق والإسلام على أنه لايصلح للفلسفة.

واختلف مع الرازي في مفهوم الزمان فلم يقل بمطلقيته أو جوهريته وإنما تناوله كحدث ذهني ملازم لوجود العالم. وعرّفه بأنه "مقدار الوجود" ردّاً على أرسطو الذي اعتبره مقدار الحركة. ومناط تعريفه أن الزمان يقدر السكون أيضاً وأن الساكن والمتحرك يشتركان في الوجود. ويقتضينا ذلك أن نرجع إلى مذهب إبراهيم النظّام حول وحدة الحركة والسكون وكون السكون حالة من حالات الحركة.

أبو البركات معاصر أسن لابن رشد بينهما ثلاثين سنة. وابن رشد من خط الفلسفة اليونانية لكنه ينتظم في تجربة خاصة به يمكن وصفها بأنها

منحى تطوير مبدع يتحقق داخل نفس المنظومة. ويتم ذلك من خلال وظيفة الشارح لارسطو لكنه الشارح الفيلسوف الذي يتصرف في نصوصه بقدر من المهارة أتاح له إبلاغها إلى نتائج لم تكن قد بلغتها في أصول الأستاذ. من هنا قول الرشديين اللاتين: "الطبيعة تفسر بارسطو وارسطو يفسر بابن رشد". والتطوير الرشدي يتناول المناحي المادية في فلسفة ارسطو. ويمكن أن يفسر لنا ذلك صعود ابن رشد وليس ابن سينا ليكون فيلسوف المخاض الاوربي المهيئ لعصر النهضة والفلسفة الحديثة.

وابن رشد لايعترض على ارسطو بل يكمله ويطوره فهو بعيد عن خط الرازي وأبو البركات. أما المعترض الأكبر على ارسطو وبقية الفلاسفة فهو صدر الدين الشيرازي، النصف الأول من القرن الحادي عشر الهجري، السابع عشر الميلادي، والذي على يديه كانت الثورة المؤجلة في الفلسفة الإسلامية. وهو في الأصل فيلسوف سينوي لكن موقفه من مصادره كموقف الرازي. وقد رد على قول معارضي الاجتهاد من نظراء أبو حاتم الرازي: "فإن قيل هذا مذهب لم يقل به أحد من الحكماء فإن المتبع هو البرهان". وقد قلب الشيرازي اتجاه الفلسفة الذي استقرت عليه منذ ابن سينا وأعاد النظر في مجمل مقولاتها ومذاهبها. وإنجازه الأعظم هو نظريته في الحركة الجوهرية ومذهب أصالة الوجود. ولئن كنا نأسف لشيء فهو أن هذه الثورة لم تقع على يد ابن سينا فتأخرت إلى الشيرازي بعد أن توقف تاريخ الفلسفة الإسلامية المنتهي بابن رشد، والمصاقب لنهايات عصر الحضارة الإسلامية.

نقف مع الشيرازي على طرفين للاجتهاد الفلسفي المقارن للابداع والاستقلال: الرازي -الشيرازي. وبينهما أبو البركات. ويمكن المضي بحذر إلى ماقبل الرازي فنذكر فيلسوف المعتزلة أبو اسحق ابراهيم بن سيار النظّام.

وهو متكلم إلا أنه اتسع وتشعب فناهز الفلسفة ليكون همزة وصل بينها وبين علم الكلام. ولو قلت أن الرازي ولد منه لم أكن مغالياً. وهو من أهل الثلث الأول من القرن الثالث والرازي من الثلث الأخير لنفس القرن والربع الأول من الرابع. وفي تلك الأيام كما قلت كانت الفلسفة اليونانية حديثة الوصول إلى المسلمين فلم تترسخ تقاليدها لتهيمن على حلقات البحث الفلسفي الناشطة منذ القرن السابق، مما فتح أبواباً للإفلات منها والتفكير باستقلالية كافية كتلك التي صدر عنها الرازي ونظّر لها. ويتحمل الفارابي وابن سينا تبعة الانبهار بالفلسفة اليونانية والانضواء من ثم تحت رايتها الأحادية المطلقة الظلال. وقد شن ابن سينا هجوم غير مبرر على الرازي وتكلم عليه بكلام قبيح لايصح صدوره عن مثله بحق من هو مثل الرازي. وصدر "قرار" بالحرمان الفلسفي بحقه من المتصدرين للمباحث الفلسفية بعد ابن سينا واتهم بعدم فهمه لأرسطو وقصور الباع في الإلهيات (الميتافيزيقيا). وتذكره مصادر تاريخ الفلسفة ومصادر الشراح بهذا الإسم: محمد بن زكريا الطبيب أو المتطبب لتنفي عنه وصف الحكيم أو الفيلسوف وكان الهجوم على الرازي من جبهتين متباعدتين جبهة الفلسفة وجبهة الدين. وهذه حالة نادرة في تاريخ الفلسفة.

على أن مشروع الرازي لم يفشل رغم قلة أتباعه. فتيار الاستقلال الفكري كان قوياً طيلة العصور الإسلامية وصدرت عنه فئات شتى وبدوافع مختلفة. واستوعبه فيلسوفان عظيمان. ومن حيث الامتداد إلى اوروبا وخدمة نهوض الفكر الحديث كان لفلسفة الرازي غير الأرسطية فعلها من خلال حِسداي بن قرسقاس، الذي لقي من التسفيه والحرمان من معاصريه الأوربيين مالقيه الرازي من المسلمين. وكان لحسداي تأثيره على غاليلو وسبينوزا، الذي درسه بعناية، وعلى جيو ردانو برونو شهيد فلسفة عصر

النهضة.

وللرازي مكان في الحركات الاجتماعية وإن لم يكن من المتورطين فيها. وقد استفاد القرامطة من ربوبيته لإنشاء عقيدة تلائم أهدافهم الاجتماعية. ويذكر المستشرقان بينس وكراوس في كتابتهما عن الرازي لدائرة المعارف الإسلامية أن كتابه "مخاريق الأنبياء" كان يقرأ في حلقات القرامطة، استناداً إلى رواية في كتاب البغدادي "الفرق بين الفرق". وقد رجعت إلى تلك الرواية فوجدت الكاتبين قد أساءا فهمها فالإشارة فيها ليس إلى كتاب الرازي بل إلى مخاريق الأنبياء عموماً وهي دليل على التأثر بالرازي وليس بالضرورة على تداول كتابه.

والرازي هو أبو الربوبية في الفكر الأوراسي. ومن صبينة الغربيين تحلقهم حول تاريخ مقنن تبدأ فيه جميع الاشياء من قارتهم وتصدر منه قرارات بتنحية ناس من مناصبهم المتورخة لإجلاس غربيين في مكانهم. وقد أجلسوا هربرت اوف تشربري في مكان الرازي كما أجلسوا غوتنبرغ مكان بي شَنْغ.

والربوبية الإسلامية تتلمذت للرازي ان كانت مذهباً للمعري أو لأقطاب التصوف أو لأي ربوبي فرد من أشتات المفكرين في منعطفات العصور الإسلامية.

والرازي أخيراً يمثل خط الإلحاد الشعبي، الملاحدة من أصدقاء الشعب، وإن يكن إيقاعه فيه أخف من إيقاع المعري والمتصوفة. ومع أنه اشتغل في معية السلطان فإن صلته بالعامة كانت أوثق. وفي عمله التنويري لم يكن يخدم السلطان في صراعه مع فئة اجتماعية معينة وإنما حصل منه على الأمن ضمن المهمة التي تولتها السلطةالإسلامية في حماية الفكر ضد الغوغاء الدينية.

مصادر:

-"رسائل الرازي الفلسفية" جمعها في القاهرة المستشرق الألماني بول كراوس وطبع الجزء الأول منها عام ١٩٣٩ ولم يصدر الجزء الثاني بسبب انتحار المستشرق. ومصير أوراقه غير معروف. وظهرت الرسائل مؤخراً في طبعة مسروقة عن دار الآفاق الجديدة ببيروت لم يشيروا فيها إلى طبعة القاهرة ولااسم جامعها لكنها موثوقة ومطابقة للأصل. وقد تضمنت الرسائل مقتبسات من الردود على الرازي وصلتنا من خلالها أفكاره من كتبه المفقودة.

- عرض الرازي نظرياته في الفلسفة والدين في كتابيه "العلم الإلهي" و"مخاريق الأنبياء" وهما مفقودان. وفي كتابين آخرين وصلا إلينا وهما "السيرة الفلسفية" و "الطب الروحاني". ويقع صلب النظريات في الكتابين المفقودين. وقد طبع الكتابان الباقيان ضمن الرسائل.

-"المباحث المشرقية" لفخر الدين الرازي وفيها عرض لبعض أفكاره. طبعة حيدر أباد ١٣٤٣هـ ج١ .

-"مذهب الذرة عند المسلمين وعلاقته بمذاهب اليونان والهنود" من تأليف الدكتور بينس وترجمة عبد الهادي أبو ريدة. القاهرة ١٩٤٦ . ويستفاد من كتب المستشرقين للتزمين والوثائق ولاقيمة لدراساتهم.

-"كتاب الفصل" لابن حزم وقد ناقش فيه بعض آراء الرازي في الخلاء والدهر.

-"المعتبر" لأوحد الزمان طبع في جزأين بحيدر آباد ١٣٥٧ . وفي JEWISH ENCYCLOPIDIA مادة مهمة عن أبو البركات. وكتب عنه الشيخ محمد رضا الشبيبي في "تراثنا الفلسفي" المطبوع ببغداد عام ١٩٦٥ .

- فلسفة الشيرازي في كتاب "الأسفار الاربعة" وهو بحجم كتاب الشفاء لابن سينا إلا أنه شديد الوعورة. ويرجع إلى الشيخ عبد الكريم الزنجاني، من آيات الله المتضلعين في الفلسفة، فضل الكشف عن نظريته في الحركة الجوهرية وقدمها في ندوة ابن سينا التي انعقدت ببغداد عام ١٩٥٠ .

- كتابات المعاصرين عن الرازي تؤرخ لطبه أولاً. وأفضل من كتب عن فلسفته هو

العلامة الشهيد في النزعات المادية– المجلد الثاني. ولو أنه لم يتلمس مشروعه في تكامله خارج الخط التقليدي للفلسفة الإسلامية. وفي فصلية "التراث العربي" لاتحاد الكتاب العرب بدمشق دراسة كتبها أحمد مضر صقال بعنوان "مؤلفات الرازي وتعاليمه الفلسفية" ع١٠ س١٩٨٣/٣ . وفي وقت سابق نظم معروف الرصافي لامية مطولة مجد فيها الرازي وعقله الفلسفي. وللرصافي ميل مخصوص إلى الرازي لاشتراكهما في الموقف من الدين. والرصافي مفكراً أفضل منه شاعراً. وللعالم الموصلي داود التشلبي كتاب "محمد بن زكريا الرازي" لم أطلع عليه. (الحرف تش يلفظ كالحرف الأنجليزي CH وهو اللفظ الصحيح للقب التركي الذي يحوله المصريون وأهل الشام إلى شين)..

– هناك فصول موسعة عن الرازي في "عيون الأنباء" لابن أبي اصيبعة و"تاريخ الحكماء" للقفطي. وموجز في "تاريخ الحكماء" للبيهقي. وفي الفهرست لابن النديم ترجمة مع سرد لأهم مؤلفاته وقد ذكر منها رسالة "في أنه لايمكن أن يكون العالم لم يزل على مثال مانشاهده" وهذه فكرة ارتقائية تعالجها الفلسفة الحديثة والعلم الحديث والرسالة من مؤلفاته المفقودة.

صاحب الزنج

اللقب الذي عرف به علي بن محمد قائد حركة الزنج في جنوب العراق، وهو نفسه غير زنجي وإنما عربي. وقد انتسب الى العلويين، واختلف المؤرخون بشأن صحة انتسابه، وأكثرهم على تكذيبه. لكن هناك دلائل تقوي دعواه نعرضها فيما يلي:

قدم صاحب الزنج نفسه على أنه: علي بن محمد بن أحمد بن عيسى بن زيد الشهيد. وفي سلسلة هذا النسب حالتين من الاختفاء الشديد تضم أحمد بن عيسى ووالده عيسى بن زيد. كان عيسى قد اختفى بعد هزيمة ابراهيم بن عبد الله بن الحسن الثائر على المنصور في جنوب العراق. وكان من قادة هذه الحركة واستطاع الإفلات من ميدان المعركة بعد مقتل ابراهيم وتشتت جيشه. وبقي مختفياً حتى خلافة المهدي بن المنصور حيث وصل الخبر بوفاته دون تعيين المكان الذي توفي فيه. وفي "الحدائق الوردية" وهو من مصادر الزيديين أنه مات في الهند (٩٣/٢ و١٠٢) ولاأستبعد ذلك فقد سبقه الى الهند علوي آخر هو عبد الله بن النفس الزكية الذي هرب بعد مقتل والده في معركة ضد المنصور جرت بالمدينة، وانقطعت أخباره بعد ذلك. وكان عيسى قد تزوج في مختفاه وكتم اسمه الأصلي ونسبه عن زوجته، وولد له ولد سماه أحمد ويبدو أنه أخبره بأصله وطلب منه كتمانه

عن أمه. فلما مات عيسى ظهر أحمد والتحق بأسرته في بغداد. وبعد أن شب استأنف سيرة والده فسجنه هارون الرشيد ثم أفلت من السجن بتدبير من بعض أتباعه. واختفى في ورزنين (فتح الواو وسكون الراء) بإيران. ثم انتقل الى البصرة. وفي مختفاه ولد له ولدان هما محمد وعلي. وينتسب صاحب الزنج الى محمد الذي تقول مصادر النسب أن له ولد اسمه علي. وقد ساعدت حالة الاختفاء وكتمان الأصل على الالتباس في سلسلة نسبه. إلا أن بعض النسابة صححوه. يقول صاحب "عمدة الطالب في أنساب آل أبي طالب" أن عدداً من هؤلاء بينهم بريه (بضم الباء وفتح الراء) الهاشمي وأبو الحسين زيد بن كتيلة الحسيني (كتيلة لم أتوصل الى ضبطه) أفادوا أن علي بن محمد صاحب الزنج صحيح النسب في آل أبي طالب. ونقل عن ابن مسكويه في "تجارب الأمم" أنه سمع جماعة من آل أبي طالب يذكرون أنه علوي صحيح النسب (٢٩٠ - ٢٩٣ ، النجف ١٩٦١).

وفي "اكمال الدين" للشيخ الصدوق ابن بابويه القمي من مؤلفي الإثني عشرية في القرن الرابع،عند الحديث عن حكاية المعراج أن الله حدث محمداً بما سيكون بعده ومنها: خراب البصرة على يد رجل من ذريتك يتبعه الزنوج. الخبر أورده المجلسي في "بحار الأنوار" وعقب عليه: يظهر من الخبر أن نسبه كان صحيحاً (٧٠/٥١ - ٧١) كما عقب عليه مؤلف معاصر فقال: رواية الصدوق تؤكد كونه علوياً، لكن الحسن العسكري ينفيه. يقول صاحب الزنج ليس من أهل البيت، حسب رواية ابن شهراشوب. ويرجح المؤلف أنه نفاه من العقيدة كابن نوح (محمد الصدر- الغيبة الكبرى"- أصفهان غير مترخ من ٤٦) والعسكري هو الإمام الحادي عشر وكان معاصر لصاحب الزنج ويعيش في سامراء تحت العباسيين فيحتمل أنه نفاه للتقية. ولو أن الإمامية عموماً لايوافقون على سلوكه ومن هنا قول الصدر

أنه كابن نوح الذي خالف والده، حسب التوراة، فأخرجه من نسبه. وينبغي أن تكون دلائل الإثبات أقوى من دلائل النفي، لأن الأخيرة صادرة عن خصومه، وكان من مصلحة العباسيين نفيه، ولو أن ذلك لم يمنع أحد شعرائهم من تثبيته في قصيدة نظمها بعد القضاء على الحركة وجاء فيها هذا البيت:

ويتلى كتاب الله في كل مسجد   ويلغى دعاء الطالبيين خاسيا

ومن مرجحات صحة النسب أن علي بن محمد الذي ذكره النسابون لم يظهر ليعلن عن نفسه، أو آخر من أسرته/ إذا لم يكن عايش في ذلك الوقت/ فيكذب صاحب الزنج بدليل مادي.

النسابة الذين أنكروا علوية صاحب الزنج قالوا أنه من بني عبد القيس وأن اسمه علي بن محمد بن عبد الرحيم وأمه من بني أسد بن خزيمة جدها محمد بن حكيم الأسدي من أهل الكوفة. وكان أحد الخارجين مع زيد بن علي على هشام بن بد الملك فلما قتل زيد هرب الى الري (قرب طهران) وجاء الى قرية يقال لها ورزنين وبهذه القرية ولد صاحب الزنج. ويقول النسابة أن أبو أبيه المسمى عبد الرحيم كان رجلاً من عبد القيس ولد في الطالقان ثم جاء الى العراق فاشترى جارية سندية فأولدها محمداً أباه- أي أبو صاحب الزنج. (شرح "نهج البلاغة" لابن أبي الحديد ٣١١/٢) ولأدري إن كان لهذا الخبر علاقة انعكاسية بتاريخ زيد بن علي الذي ولد لأم سندية؟

مهما يكن فصاحب الزنج عربي لا زنجي. وقيادته لحركة الزنج تندرج في ظاهرة ملحوظة في تاريخ الحركات الاجتماعية وهي أن المسحوقين غالباً مايقود ثوراتهم وانتفاضاتهم ناس من خارجهم. ويرجع ذلك الى عدم توفر

الفرص لظهور مثل هذه القيادات بين ا لمسحوقين وتوفرها للفئات والطبقات المالكة للثروة والمتصدرة في المجتمع والتي تنعم بإمكانات تأهيل وتوعية تساعد على تشكيل الكفاءات في مناحي الحياة المختلفة. ومع الاختلاف في نسب صاحب الزنج فهو ينتمي في كل الأحوال الى أسرة عريقة في السياسة والمعارضة وقد نظر إليه بعض المؤرخين من قدماء ومعاصرين كمغامر طموح. ولعله ينطوي على شيء من ذلك، لكن اختياره لهذه المهمة الخطرة لايدل على تفكير راسخ بالسلطة. ويستفاد من الروايات التي تحدثت عن اتصال القرامطة به أن أموراً مشتركة كانت تجمع بينهم ولو أنه لم يتفق معهم على عمل مشترك لأنه لم يكن يحمل أفكاراً قرمطية. ومايمكن أن نشخصه فيه هو حس معارضة موروث مع المقت للعباسيين ومفاسدهم ونفور من الظلم لاسيما ظلم الضعفاء، وهي صفة تجتمع لدى الكثير من عناصر المعارضة في الإسلام. ولعله فكر طويلاً في معاناة الزنوج في جنوب العراق كما كان يحدث لنظرائه وأسلافه من المعارضين الذين كانوا يثورون ضد مظاهر العسف الصارخ،ووضع خطة لتحريرهم. أما أصحابه الزنج فهم أفارقة كانوا يخطفون من بلادهم بحملات عسكرية منظمة، كالتي واصلها في نطاق أوسع رأسماليو أوربا وأميركا حتى القرن التاسع عشر، ويباعون بالجملة لمن يستخدمهم في الإنتاج. وكان التوسع في النشاط الاقتصادي الإسلامي قد أوجد حوافز إنتاجية عديدة لدى المغامرين من التجار والملاكين كانت تدفع بهم الى ارتياد آفاق جديدة لتضخيم مواردهم. ومن هذه الآفاق كان الاتجاه الى توسيع الرقعة الزراعية في جنوب العراق باستصلاح المزيد من القيعان، والقيعان هناك معرضة دائماً للتسبخ بسبب النسبة العالية من الأملاح التي يكون دجلة والفرات قد جرفها معه الى تلك البقاع القريبة من المصب، فضلاً عن وجود الأهوار وهي مياه غير عميقة تغطي مساحات

كبيرة من جنوب العراق. وقد جيء بأعداد هائلة من الزنوج المخطوفين وأرغموا على العمل في كسح السباخ لجعل التربة صالحة للإنبات. وكانت ظروف عملهم مثل نظائرها في أوربا وأميركا من حيث المعاملة الهمجية والحرمان من مقومات العيش البسيطة.

ليس لدينا وصف شافي للطريقة التي توصل بها علي بن محمد الى تنظيم الزنوج للقيام بالثورة وكان هذا يقتضيه جهود خارقة بسبب حضور السلطة بينهم وكون الأغلبية من مستثمريهم هم من أفرادها فضلاً عن تدني وعي الزنوج وغربتهم عن الوسط. وكان معظمهم لايحسنون العربية، وماوصلنا من تفاصيل يبدأ من ظهوره واحتشاد الزنوج من حوله، وكان قد استصبأ عدد من البارزين بينهم وأوكل إليهم الاتصال بجماعاتهم والسعي لكسبهم له.وتم التحشيد في وقت غير طويل، مما يدل على أن هذه الخطوة جاءت بعد زمن من النشاط السري في صفوفهم.وانطلقت الحركة على النسق الآتي:

أعد لواء من الحرير كتبت عليه الآية ١١١/توبة ونصها "إن الله اشترى من المؤمنين أنفسهم بأن لهم الجنة يقاتلون في سبيل الله فيقتلون ويُقتلون وعداً عليه حقاً في التوراة والإنجيل والقرآن. ومن أوفى بعهده من الله؟ فاستبشروا ببيعكم الذي بايعتم به وذلك هو الفوز العظيم". كما كتب عليه اسمه واسم أبيه. وعلق اللواء في رأس مردي وخرج على رأس جماعته عند السحر، وصار كلما مر بموضع فيه جماعة من العبيد أمر باعتقال وكيلهم وضمهم إليه. واستمرت مسيرته يوماً كاملاً ضم في أثنائها أعداد كبيرة من العبيد. وفي الليل قام بهم خطيباً فأبلغهم أنه جاء لكي يخلصهم مما هم فيه ويجعلهم رؤساء ويملكهم الأموال والضياع وحلف لهم أن لايغدر بهم ولايخذلهم ولايدع شيئاً من الإحسان إلا أتى إليهم. ثم أمر بإحضار

وكلائهم المعتقلين فخطب فيهم. ومما قاله "وقد أردت ضرب أعناقكم لما كنتم تأتون الى هؤلاء الغلمان الذين استضعفتموهم وقهرتموهم وفعلتم بهم ماحرم الله وجعلتم عليهم مالايطيقون. فكلمني أصحابي فيكم فرأيت إطلاقكم". فردوا عليه أن هؤلاء الغلمان أباق (جمع آبق وهو العبد الهارب من سيده) وهم يهربون منك فلا يبقون عليك ولاعلينا فخذ منا مالاً وأطلقهم لنا. فغضب وأمر بإحضار شطبات (سعف مجرود) وأوعز لكل جماعة من الزنوج أن يبطحوا سيدهم ويضربوه خمسمئة شطبة ثم أحلفهم بطلاق نسائهم ألا يعلموا أحداً بموضعه ولا بعدد أصحابه وسرحهم. ويلاحظ هنا أن الوكلاء تكلموا معه باللغة الطبقية التي هي لغة أصله حتى يستدرجوه.

وتوجه في اليوم الثاني بجماعته الى البصرة فنزل في ضاحية منها منتظراً اكتمال تدفق الزنوج عليه وبقي هناك حتى حل عيد الفطر. وكان قد خرج في السادس عشر من رمضان، ونادى بالاجتماع لصلاة العيد في مسجد الضاحية وركز لواءه وصلى بهم ثم خطب خطبة العيد فذكرهم فيها بما كانوا عليه من سوء الحال وأن الله قد استنقذهم به من ذلك.. وفي خطوة لاحقة حاول تحييد أهل البصرة فأرسل إليهم أحد أصحابه الستة، وهم أركان قيادته، وأوصاه أن يعظهم ويخبرهم ماالذي دعاه الى الخروج فذهب وأدى وصيته، فقتله أهل البصرة .وكانت البصرة مدينة تجار وملاكين وقد تحولت الى مركز تتحرك منه قوات العباسيين للهجوم على الزنج. لكنهم دحروا جميع الهجمات التي وجهت من تلك الجهة. وفي وقت لاحق لم يجد صاحبهم مفر من اقتحام البصرة وإباحتها لأتباعه ثلاثة أيام فقتلوا أعداد كبيرة من أهلها وخربوا وأحرقوا أكثر مبانيها. والى هذا الحدث تشير الكناية الشائعة حتى اليوم "بعد خراب البصرة". وكان أصحابه قد طلبوا منه الأمر بدخولها بعد دحر

الهجوم الأول، فأبى وقال: الرأي الآن أن تدعوا حربهم حتى يكونوا هم الذين يطلبونكم. وكانت هذه سياسته مع القرى التي حاربتهم. وأصبحت البصرة بعد تخريبها بحكم الساقطة عسكرياً، وتمكن الزنج من اجتيازها، للتمدد في مساحات أخرى فدخلوا الابلة (ضم الألف والباء وتشديد اللام) الى الجنوب منها وكانت بحسب تقدير المؤرخ العراقي مصطفى جواد في موقع بلدة أبو الخصيب الحالية. ثم عبروا الى الأهواز فصارت من أملاكهم، بينما استسلمت لهم عبادان وانضم إليهم من فيها من العبيد. ومن جهة الشمال وصل الثوار الى حدود بلدة النعمانية حوالي تسعين كيلومتر من بغداد. وهكذا انشأ الزنج امبراطورية صغيرة على حدود امبراطورية العباسيين المتفككة وشيد علي بن محمد عاصمة سماها المختارة يقول ابن أبي الحديد أنها كانت مدينة عظيمة تضاهي بغداد وسامراء وتزيد عليهما واجتمع إليه فيها من الناس مالا ينتهي العدد والحصر إليه (شرح نهج البلاغة ٣٤٣/٢)

عاشت دولة الزنج مع ثورتهم قرابة خمسة عشر سنة وشهدت حالة سلام نسبية في السنين الأولى. وليس لدينا تفاصيل عن نظام الدولة الاجتماعي والاقتصادي، غاية مانعرفه أن العبيد السود ومن التحق بهم من فقراء العرب وغيرهم صاروا هم سادتها والذين نعموا بخيراتها، وقد وفد على المختارة عدد من العلويين الناقمين على بني العباس وعاشوا هناك مقربين الى صاحبها بحكم رابطة النسب المعلنة رسمياً. ومن الملفت للنظر أن الرق لم يلغى في هذه الدولة وإنما تغيرت علاقة السيادة لصالح العبيد، الذين أخذوا بدورهم يستعبدون بعض سادتهم القدماء كما استعبدوا نساءهم التي كانت تدخل في ملكهم بعد الأسر، وكان من بينهن نساء عباسيات. وتحكمت في هذا الوضع حقايق رد الفعل ونزعة التشفي من الأسياد السابقين. وهي مشاعر كانت تسيّر علي بن محمد نفسه، مما يفسر موافقته

على جعل النساء العباسيات جواري للعبيد السود، ويقال أن امرأة هاشمية شكت اليه تعسف مالكها فلم يُشكيها وقال لها: أطيعي مولاك! ويبدو أن حالات الرق اقتصرت على هذه الفئات. وبالطبع فلم يبق هناك عبيد سود، ويمكن أن نستبعد وجود عبيد من غيرهم بالشراء.

وجرى الزنوج، وهم غير مسلمين، على عادتهم في شرب الخمر ولم ينكره صاحبهم عليهم، ثم حدث أن أبلغه أحد قواده الستة أن أصحابه شغلوا بخمور وأنبذة وجدوها في القادسية فتوجه إليهم وأبلغهم أن ذلك لايجوز لهم، وقال لهم أنكم تلاقون جيوشاً تقاتلونهم فدعوا شرب النبيذ والتشاغل به، فحرمه عليهم من ذلك الوقت.

كان الخليفة في بغداد هو المعتمد على الله، والسلطة الفعلية بأيدي العسكريين الأتراك، ولمواجهة صاحب الزنج وأتباعه كُلف أخو الخليفة أبو أحمد الملقب بالموفق بقيادة الحملات التي ستنظم لهذا الغرض، ووضع تحت تصرفه جيش من اثنين وخمسين ألف مقاتل وتألفت القوات الحكومية من بري ونهري- وكان العباسيين قد أنشأوا في وقت مبكر أساطيل في دجلة والفرات للحرب والتجارة وكانت سفنهم تصل من بغداد الى شط العرب وتنتقل بين النهرين بالأنهار التي كانت تربط بينهما.وأسس الموفق مدينة على مشارف دولة الزنج سماها الموفقية أراد أن ينافس بها المختارة، ومنها كان يوجه الحرب ضدهم، وكان وقوع الثورة قرب مركز الخلافة العباسية يضاعف من خطرها فضلاً عن شمولها واتساع رقعتها إذ أنها لم تقتصر على الزنوج وإنما انخرط فيها عرب فقراء من تلك النواحي كانوا قد اعتادوا على الانضمام الى أي ثائر على الدولة طمعاً في تحسين أحوالهم، وبعض الفلاحين من بقايا النبط والزط (جماعات هندية استوطنت في جنوب العراق أيام العباسيين)، وقد دعا ذلك الى المزيد من الاستنفار من جانب العباسيين.

جرت أقسى الفعاليات القتالية في الأهوار التي وفرت لمقاتلي الزنج بيئة طبيعية مناسبة لحرب العصابات، وقد استخدموا لهذا الغرض قوارب حربية سريعة كانوا يغيرون بها على مواقع الجيش العباسي المتمركزة هناك ثم ينسحبون الى مواقعهم، وكان على الثوار أن يتراجعوا في بداية الهجوم العباسي فيخلوا مواقعهم المتقدمة باتجاه بغداد ليتحصنوا بالأهوار، التي تزيد مسافة أقربها لبغداد عن مئتي كيلومتر- وقد صاروا الآن يواجهون جيش نظامي جيد التجهيز متفوق في العدد ويتألف في معظمه من الأتراك الذين تمرسوا في فنون الحرب حتى طغت عندهم على سائر فنون الحياة. ولم يكن للزنوج المسخرين في كسح السباخ سوابق صراع تجعلهم مؤهلين لمجابهة مثل هذا الجيش وإنما قاتلوا بروح الصراع الطبقي الذي أذكاه فيه قائدهم. وقد ساعدتهم خبرتهم بمسالك الأهوار والعيش المديد في تلك المجاهل على حسن استخدامها في استراتيجيتهم الدفاعية مما أطال أمد الهجوم العباسي وأخره عن إنجاز مهمته ثلاث سنوات. وفي أثناء تلك المدة كان الجيش في تقدمه البطيء يقضم أطراف دولة الزنج خارج محيط الأهوار وقد انسحبوا من عبادان والأهواز التي لم يكن الدفاع عنها ميسور بسبب انكشافها للجحافل النظامية التي كان بمقدورها أن تنقض عليها من أكثر من جهة، ثم أخذت هذه القوات تتوغل بأصنافها البرية والنهرية في عمق الأهوار مستفيدة من قدرات أسطولها النهري وتفوقها في العدد. وبعد سنتين تمكنت من محاصرة المختارة حيث بدأت سلسلة من أشرس معارك الثورة دامت حوالي السنة وكانت آخرها وأشهرها معركة الدفاع عن المسجد الجامع. ويحيل الطبري سر استماتتهم في هذه المعركة الى غيبيات علي بن محمد الذي (كان يحضهم عليه ويوهمهم وجوب نصرته وتعظيمه فيصدقونه..) والواقع أنه كان معقلهم الأخير إذ هو المقر الفعلي لقيادة

ثورتهم. والمعروف أن المعارك الحاسمة الأخيرة تقع حول هذه المواقع وتنزج فيها خلاصة القوة الباقية للمدافعين، وقد اشترك في المعركة علي بن محمد نفسه وقاتل حتى قتل لئلا يمكن العباسيين من استلامه حياً.

بسقوط هذا الموقع انتهت ثورة الزنج بعد أربعة عشر سنة وأربعة أشهر من قيامها في أهوار العراق، وإنما قلت "انتهت" ولم أقل "سقطت" لأنها في الواقع لم تسقط بل سقطت دولتها، أما أهدافها كثورة فقد تحققت، فالزنوج الذين كانوا يعملون في كسح السباخ لم يعودوا الى ذلك العمل، وتوقف هذا النمط من الإنتاج ذو الطابع العبودي في جنوب العراق، ومع أن بعض الزنوج أعيدوا الى الرق كأفراد فلم يبقى هناك استعباد جماعي، ويستدل من الطبري أن الخوف بقي مستولياً على العباسيين وأركان دولتهم من احتمال انفجار الثورة مرة أخرى. وقد دفع ذلك الى مداراة العبيد الثائرين واستمالتهم بالوعود مما أبقاهم بالتالي في مركز ضغط يمنع من إعادتهم الى نفس وضعهم السابق. ومن الملفت للنظر عدم التنكيل بقادتهم الذين أسروا بعد انتهاء الحرب وكان بينهم أحد أولاد علي بن محمد الذي عرف بلقبه الزنجي "انكلاي" وثلاثة من قواده الستة، وتركوا في السجن ببغداد. ثم حدث بعد سنتين أن تحركت فلول الزنج في واسط ونادت باسم "انكلاي" فأمر الموفق بإخراجهم من السجن وقتلهم والابراد برؤوسهم إليه. وفي وقت لاحق نكل المعتضد بأحد أصحاب علي بن محمد وكان قد انشق عليه وأعطي الأمان، ثم صدرت منه حركة دعتهم الى التخلص منه فأعدموه شوياً بالنار. وهذه الطريقة من التنكيل طبقت على نطاق أوسع ضد القرامطة لأن السلطة كانت تواجه هنا حركة منظمة واسعة ومعقدة فتعاملت معها بهمجية خاصة لتفكيكها، وتشبه هذه الإجراءات ماقام به إقطاعيو ألمانيا ضد ثورة الفلاحين في القرن السادس عشر، وقد استوفاها

الجلز في "حرب الفلاحين".

حسب أحمد عُلبي (ضم العين وفتح اللام) تكمن المأثرة الكبرى لثورة الزنج في حيلولتها دون تطور نمط إنتاج عبودي يرتد بالمجتمع الإسلامي خطوات الى الوراء، وهذا استنتاج سليم بوجه عام، ويمكن أن يلاحظ مع ذلك أن أنماط الإنتاج الأكثر تقدماً كانت قادرة دوماً على توظيف أنماط إنتاج منحلة لتنمية نفسها. وهذا بالطبع في محيط الأنماط القائمة على الاستغلال والملكية الفردية لوسائل الإنتاج حيث يتشكل هذا الأساس الاقتصادي الواحد في منظومة جامعة من التقاليد والسياسات، والى حد ما الحقوق والأفكار، تترك تأثيرها الموحّد على مسالك المجتمعات ذات الأنظمة الاستغلالية المختلفة. وقد اعتمدت الرأسمالية في أطوار متقدمة من نموها على العمل الجماعي للعبيد المشحونين من أفريقيا الى الجزر البريطانية وأمريكا الشمالية متخطية الإقطاع الى علاقات إنتاج أبعد منه زماناً. لكن هذا لايشكل إعادة لنمط الإنتاج المذكور وإنما يتم بتأثير هذه المنظومة الاستغلالية الجامعة.

وقف المجتمع الإسلامي بأسره ضد صاحب الزنج فسحب منه هويته، كما منحه لقب "الخبيث" الذي صار علماً عليه في مصادر التاريخ بدءاً من الطبري. ومن أقر منهم بصحة نسبه جعله كما رأينا كابن نوح الذي نفاه الله عنه، وربما شذ عن ذلك النسابة الذين صححوا نسبه حسب "عمدة الطالب". ولم يدافع عن الثورة أحد من الفرق ولاالشخصيات الثقافية أو الاجتماعية، وقد أشار ماسينيون (مادة زنج من دائرة المعارف الإسلامية) الى أن الزنوج المستعبدين تأثروا بالمتعبدين المسلمين الذين كانوا يعيشون في صوامع عبادان المجاورة بما يكونون قد أدركوه من حقوق لهم في نظام الرق الشرعي، ولم تصلنا مع ذلك ردود فعل هؤلاء المتعبدين وما إذا كانوا قد أباحوا لهم رفع السلاح كما كانوا يفعلون

في كثير من الحالات مع المظلومين من أحرار المسلمين أو حتى أهل الذمة، وإنه ليبدو لي أن حكم الاباق (كسر الألف) كان مشتركاً بين الجميع كمبدأ شرعي لايجوز التخلي عنه، وتتجلى هنا وقفة أحرار ذات جوهر طبقي صلد ومتماسك تجاه طبقة عبيد تنفصل عنها في كل شيء، ولاتملك مقابلها إلا حق العطف المتوقف على مشاعر الحر ومسلكه الذاتي الخالص. وبمستوى مماثل من هذه الوقفة الطبقية نقف هنا أيضاً على حالة استقطاب عرقي أظهرته الثورة: كان المجتمع الإسلامي يتألف من رسين أسمر وأبيض يشملان العربي- والسامي بوجه عام- والفارسي والكردي والتركي، وهي الشعوب الإسلامية الاراس، ولم يكن بين اللونين والعرق الزنجي مايجمعهما وقد نظرت ثقافة هذه الأعراق بازدراء الى الزنوج، ولم تفعل الأممية الإسلامية فعلها المؤثر في هذه العلاقة، رغم التأكيد المبدأي المقترن أيضاً بأحكام شرعية مناسبة، لأن الإسلام توقف عند الحدود الطبقية والدينية للعلاقة فالزنجي المسلم الحر يتمتع بنفس حقوق المسلم الآخر، لكن الزنجي المسلم العبد يقع في مرتبة أدنى محكومة بقانون الاباق، أما الزنجي الغير مسلم فهو كأي كافر آخر فاقد لأي شيء عدا جسده المحصن ضد القتل والاغتصاب الجنسي. وقد عكس المتنبي في هجائياته لكافور، الذي جمع بين صفتي العبد والأسود، نهجاً كان سائداً بالخصوص في القطاع الأدبي من الثقافة الإسلامية حيث واصل الأدباء المسلمين تقاليد مجتمعاتهم العرقية بعيداً عن خط الفلاسفة، ورجال الدين في آن واحد. وكان هذا النهج يعم المعارضة والسلطة. وتكشف قصيدة ابن الرومي في رثاء البصرة عن نقطة التقاء فاقعة بين الطرفين. وابن الرومي مؤيد للعلويين مناوئ للعباسيين، ولم يكن يحب تلك الدولة التي عاش في ظلها ينظر بعين الحسد الى الشرطة، إلا أنه لم يجد في عصيان الزنج مايلأم جروحه بل بالعكس، فقد نكأها بما أيقظه في روحه من عرقية بيضاء يعززها نسب يوناني صريح ومن حس السيادة لدى مالك العبيد،

وهكذا وجد نفسه في صف مجوعيه العباسيين يبكي على جمال البصرة الذي دنسه الآبقين السود. وكان الطبري مقاطعاً للسلطة على طريقة فقهاء القرن الأول وكان يتمتع بقسط من حرية الرأي والاجتهاد مع الاتجاه الى مطالعة كتب الفلسفة في السر لكن معالجته لثورة الزنج بدت كما لو أنها من فعل مؤسسة إعلامية وجهت لدعم حرب العباسيين ضد قائدها الذي يرجع تلقيبه بالخبيث الى الطبري نفسه.

في مادته المشار إليها آنفاً، نقل ماسينيون عن البيروني أن الشيعة كانوا يحتفلون بيوم صاحب الزنج في السادس والعشرين من رمضان، ولم يذكر اسم كتاب البيروني الذي نقل عنه، وقد ذكر البيروني في "الآثار الباقية" هذا اليوم والحدث البارز فيه وهو خروج صاحب الزنج ولم يتطرق الى الاحتفال به.

في العصر الحاضر، أعيد الاعتبار لثورة الزنج من جانب الفكر الليبرالي والماركسي وقد نوه بها طه حسين ولفت الأنظار الى موقعها الهام في تراثنا. وفي أواسط الخمسينات ظهر كتاب مكرس لتاريخها كتبه المؤرخ العراقي الراحل فيصل السامر بعنوان "ثورة الزنج" والمؤلف ليبرالي متأثر بالماركسية. وقد طبع الكتاب أكثر من مرة. وفي أواخر الستينات صدر كتاب عنوانه "ثورة الزنج وقائدها علي بن محمد" لأحمد علبي، وهو كاتب يساري من لبنان جذبته الحادثة فانبرى للكشف عنها بتعاطف حميم، وهاجمها الكتاب القوميين بعصبية شديدة إلا أن نفراً منهم التفت الى واقع قيادتها العربية، مقابل الطابع التركي لسلطة بغداد فدافع عنها. ومن هؤلاء فاضل الأنصاري من العراق وعبد الكريم الناعم من سوريا، وبهذا الاتجاه أيضاً تناولها عبد الوهاب الكيالي في موسوعته السياسية، والكيالي من أعضاء القيادة القومية لحزب البعث.

صلاح الدين الأيوبي

صلاح الدين لقبه واسمه يوسف بن أيوب بن شادي. كنيته أبو المظفر. لقبه السلطاني: الملك الناصر. أصله من قرية دوين (بضم الدال) من أعمال شرقي أذربيجان ونسبه في قبيلة الهذانية التي يقول ابن كثير أنها من أشرف شعوب الأكراد. نزل جده شادي بلدة تكريت حيث ولد الحفيد يوسف.وانتقل أيوب إلى دمشق حيث نشأ الصبي الموعود. وكان مع أيوب، أخوه شيركو الملقب أسد الدين. ودخل الشقيقان في خدمة نور الدين الشهيد ومعهما يوسف الذي تولى بعض المهام العسكرية في حياة والده. وكشف عن مواهبه كقائد عسكري في وقت مبكر حين بعث نور الدين عمه شيركو في حملة إلى مصر فانضم إليه. وكان في السابعة والعشرين.

كان وصول أسد الدين شيركو إلى مصر على اثر هجوم الصليبيين سنة ٥٦٢هـ بالتواطؤ مع المدعو شاور، الوزير المتغلب على العاضد لدين الله آخر خلفاء الفاطميين. وكان يوسف قد جاء إليها قبل ذلك بثلاث سنوات في مهمة مماثلة. لكنه عاد ليشترك مع نور الدين في حملة على مواقع صليبية في الشام بعد أن نفذ المهمة في مصر بنجاح. وفي هذه المرة كان على شيركو أن يواجه حلف من عساكر الإفرنج وقوات المتغلب شاور. ولم يقدر قوة العدو في أول الأمر على حقيقتها فلم يصطحب معه غير ألفي فارس. وكان

الإفرنج قد تداعوا إلى مصر بعساكر كثيفة. وفكر شيركو بالتراجع وعقد مجلس لقواده لتدارس الوضع فأشاروا كلهم بالرجوع إلا قائد يسمى شرف الدين برغش قال لزملائه القواد: من خاف القتل والأسر فليقعد في بيته عند زوجته، ومن أكل أموال الناس (يريد الضرائب) فلا يسلم بلادهم للعدو..." وعقب يوسف على قول برغش مؤيدا.وكانت النتيجة هزيمة منكرة للأوربيين وأتباعهم من جنود شاور.. بعد ذلك توجه شيركو إلى الإسكندرية فأخذها من شاور. ثم غادرها وترك فيها يوسف. فعاد شاور واتصل بالإفرنج فتقدموا لحصار الإسكندرية بعد أن أعلمهم بقلة عدد حاميتها. واستمر الحصار ثلاثة أشهر حتى نفدت الميرة وتعرضت المدينة لمجاعة فسار إليها شيركو فصالحه شاور على أتاوة من خمسين ألف دينار وانسحب شيركو إلى الشام ليخلو الجو لشاور الذي سلم مصر إلى الإفرنج لقاء تعيينه شحنة عليها (بمثابة حاكم عام). وفي هذا يقول ابن كثير في "البداية والنهاية" حوادث سنة ٥٦٤:

في هذه السنة طغت الفرنج في الديار المصرية وذلك أنهم جعلوا شاور شحنة لهم بها وتحكموا في أموالها ومساكنها وجاء إليها أصحابهم من كل فج وناحية صحبة ملك عسقلان (الإفرنجي) في جحافل هائلة وأخذوا مدينة بلبيس وقتلوا من أهلها خلقاً وأسروا آخرين وجعلوها معقلاً لهم ثم ساروا فنزلوا على القاهرة فأمر الوزير شاور الناس أن يحرقوا مصر (اسم المدينة القديمة السابقة للقاهرة) وأن ينتقل الناس منها إلى القاهرة فنهبوا البلد وبقيت النار تعمل فيها أربعة وخمسين يوماً. فعند ذلك أرسل العاضد يستغيث بنور الدين وبعث إليه بشعور نسائه يقول أدركني واستنقذ نسائي من أيدي الفرنج والتزم له بثلث خراج مصر على أن يكون أسد الدين مقيماً بها عندهم والتزم له بإقطاعات زائدة على الثلث. فشرع نور الدين في

تجهيز الجيوش إلى مصر فلما استشعر الوزير شاور وصول المسلمين أرسل إلى ملك الفرنج يقول: قد عرفت محبتي لكم ولكن العاضد والمسلمين لايوافقوني على تسليم البلد. وصالحهم ليرجعوا عن البلد بالف ألف دينار فانشمروا راجعين خوفاً من عساكر نور الدين. ثم شرع الوزير شاور في مطالبة الناس بالذهب الذي صالح به الفرنج. وهنا يقول ابن كثير أن نور الدين بعد أن ضاقت الحال بأهل مصر استدعى شيركو من حمص إلى حلب، مقر نور الدين، فوصلها في يوم واحد، ويقول ابن كثير أن هذا لم يتفق لغيره إلا للصحابة. وجهز له قوة من عدة آلاف فتوجه إلى مصر. وكان الصليبيون قد انسحبوا كما مر بنا فدخلت القوة إلى مصر بدون مقاومة. واستقبل العاضد أسد الدين شيركو فخلع عليه (ألبسه خلعة دلالة تسليمه الصلاحيات) ثم خطط الإثنان، الخليفة الفاطمي وأسد الدين لقتل شاور. ونفذت الخطة على يد صلاح الدين. وخرجت جماهير القاهرة فاقتحمت دار شاور ونهبتها. وعندئذ عين العاضد أسد الدين شيركو وزيراً له. لكن وزارة شيركو لم تطل فمات بعد شهرين فاستوزر العاضد ابن أخيه صلاح الدين يوسف وخلع عليه ولقبه الملك الناصر. واستقرت العلاقة بين الخليفة الفاطمي وصلاح الدين على أسس التغلب التي خضع فيها الخلفاء العباسيون للمتغلبين من الأتراك والبويهيين. فكان العاضد في وضع المصون غير المسؤول. لكن معاملة صلاح الدين معه كانت بخلافها في الوضع العباسي. وكانت الخطبة في الصلاة للعاضد برغم الخلاف المذهبي، فصلاح الدين سني والعاضد اسماعيلي. على أن صلاح الدين شرع في تسنين مصر وإزالة معالم التشيع الإسماعيلي منها. ولم يكن ذلك عن رغبة منه بل استجابة لضغط نور الدين محمود سلطان الشام ومصر النافذ الكلمة. وقد وقع نور الدين بدوره تحت ضغط الخليفة العباسي، وكان المستنجد، فكان

يلح على صلاح الدين في إزالة رسوم الفاطميين وإنهاء دولتهم. وكانت الخطوة الحاسمة قطع الخطبة للعاضد وجعلها للخليفة العباسي، الذي كان قد كتب إلى نور الدين يعاتبه في استمرار الخطبة للفاطميين. وكان نور الدين وصلاح الدين كلاهما في حاجة إلى رضا الخليفة العباسي لتعزيز موقفهما في الكفاح ضد الإفرنج، إذ كان الخليفة العباسي، الذي فقد سلطته السياسية، قد اكتسب في العالم الإسلامي وضع البابا في العالم الأوربي. وكان العاضد قد مرض واقترب من نهايته فماطل صلاح الدين في قطع الخطبة له حتى لايؤذي مشاعره ثم لم يجد مفراً من الانصياع لأمر نور الدين فقطعها قبيل وفاته. ويقول ابن كثير عن ذلك: "كان صلاح الدين يتندم على إقامة الخطبة لبني العباس بمصر قبل وفاة العاضد، وهلاّ صبر بها إلى بعد وفاته؟ ولكن كان ذلك قدراً مقدوراً". ولما مات العاضد حزن عليه وشهد جنازته بنفسه وبكى عليه في أثنائها بحرقة المفجوع. وانتظر انصرام أسبوع الحداد فأصدر أمره الرسمي بإقامة الخطبة لبني العباس. وأفرد لأسرة العاضد قصر يعيشون فيه بدل قصر الخلافة وخصص لهم أموال تكفيهم وتعوضهم عما فقدوه من امتيازات بزوال دولتهم.

استقر حكم صلاح الدين في مصر كنائب عن نور الدين حتى وفاة الأخير فانفرد بالسلطة في امبراطورية نور الدين التي ضمت مصر والشام وكردستان وأرجاء من شمال العراق. وكان نور الدين قد شرع في عمليات كبرى ضد الإفرنج ورثها منه صلاح الدين ومضى فيها إلى المدى الأبعد. ويقف المتابع على تجانس ملحوظ بين الرجلين. وكان نور الدين حالة متميزة بين أمراء الحرب الأتراك وقد جرى على سيرة عمر بن عبد العزيز في محاولة صعبة لاستعادة تلك السياسات المستمدة من تعاليم الإسلام الأول ومبادئ اللقاحية الجاهلية. وكان لكل منهما أشواط متقاربة في مقارعة الأوربيين

وصد موجاتهم المتلاحقة وانتزاع الكثير من المواقع التي سيطروا عليها في سواحل الشام.

كان على صلاح الدين لمواصلة هذه المهمة أن يضمن وحدة مصر والشام فتوجه من مصر على رأس عسكره وانتزع المدن والمقاطعات الشامية من أيدي المتغلبين الذين حاولوا الاستقلال فيها بعد وفاة نور الدين. وتعرض في أثناء ذلك لمحاولة اغتيال نفذها اسماعيلي مستأجر من أتباع راشد الدين سنان بتدبير من أمير الحرب المتغلب على حلب. ونجا من المحاولة بعد أن كاد الإسماعيلي يذبحه بسكين. وتمكن من تصفية هذه الجيوب وصفا له الوضع في الإقليمين. واستفاد من حملته هذه فجمع أموال طائلة من كنوز المتغلبين أغنته عن فرض ضرائب لتغطية تكاليف العمليات. وكان السلاطين، منذ الدولة البويهية يفرضون الضرائب المسماة مكوس في هذه الأحوال وغيرها. وهي جبايات خارجة عن مبادئ الشريعة كانت تفرض على الصناعات الحرفية والمتاجر ويتحملها المستهلكون؛ مما يندرج في باب الضرائب غير المباشرة في الاصطلاح الحديث. وكان مع ذلك يضطر للتدخل مرة بعد أخرى لضبط الأوضاع بسبب مطامع أمراء الحرب ونزوعهم للانفصال في مقاطعاتهم. وكانت حالة أمراء الحرب قد شكلت النمط السائد للسلطة في ديار الإسلام منذ اختلال وضع الخلافة العباسية بعد مقتل المتوكل. واضطر إلى مهادنة الإفرنج أكثر من مرة بسبب ارتباك الأوضاع في مصر أو الشام. وهو في أثناء ذلك يواجه مضايقات الخليفة العباسي، لاسيما الناصر لدين الله الذي لم يشغله الغزو الصليبي عن ملاحقة صلاح الدين والكيد له مستعيناً بجهاز مخابرات ضخم كان قد أنشأه في مسعاه لإعادة نفوذ الخلافة العباسية على الولايات.

أول معركة هامة خاضها صلاح الدين ضد الأوربيين هي وقعة مرج

عيون في سواحل الشام الشمالية. وكان قد عسكر في بانياس فقصده الإفرنج بقوات ضاربة فصدهم وأنزل بهم خسائر منكرة في الأرواح وأسر عدد من أمرائهم واستعرض الأسرى ليلاً ثم أرسلهم للاعتقال في قلعة دمشق. وكان بينهم حاكم الرملة فبادله بألف أسير وفدية من مئة وخمسين ألف دينار. وقد تزامنت المعركة البرية مع كبسة بحرية استولى فيها أسطول صلاح الدين على أسطول للإفرنج وأخذ منهم ألف أسير مضافاً إلى ماغنمه من السفن والأموال. وقد احتفل بهذا النصر في بغداد أواخر ايام المستضيء والد الناصر لدين الله.

توجه صلاح الدين من مرج عيون إلى ناحية صفد لتخريب قلعة كان الإفرنج قد شيدوها للداوية. فحاصر القلعة واستولى عليها. وغنم فيها مئة ألف قطعة سلاح وأخذ سبعمئة أسير. وكان سور القلعة بعرض عشرة أذرع. وسجل الشعراء هذه المعارك بقصائد يذكرنا بعضها بقصائد المتنبي في سيف الدولة.

عام ٥٧٧ غادر صلاح الدين مصر نهائياً وترك فيها ابن أخيه تقي الدين عمر، وذلك بعد أن اطمأن إلى استتباب الوضع في مصر وانتهاء ذكريات الفاطميين فيها.وترتهن إقامته في الشام بخططه اللاحقة لأنهاء الاحتلال الأوربي الذي كان قد توزع على مدن وقلاع عديدة في السواحل كما في الداخل. وكان الهم الأرأس هو القدس/ المحور النفسي للحروب الصليبية.

كان الأوربيون قد توغلوا في نواحي الأردن واحتلوا الكرك التي كانت تقع على طريق الحج وطفقوا يهددون سلامة الحجاج الشاميين. وأعلن حاكم الكرك أنه سيغزو مكة والمدينة. وأنزل اسطول في البحر الأحمر لقطع الطريق على حجاج مصر والقيام بأعمال قرصنة عرضت للخطر طرق التجارة البحرية الناشطة آنذاك.فأمر الملك العادل، أخو صلاح الدين، وكان

في مصر، أمير البحر حسام الدين لؤلؤ بإنزال أسطول مقابل في البحر الأحمر. وتمكن أسطول حسام الدين بعد معارك بحرية كبيرة من إبادة الأسطول الأوربي وتأمين البحر الأحمر. وكتب صلاح الدين إلى أخيه يشكر له فعله، كما بعث بتقرير عن ذلك إلى الخليفة الناصر لدين الله. لكن الكرك بقيت في أيدي الأوربيين. وكانت قلعتها حصينة وتقع في موقع وعر يصعب التوغل فيه وقد احتلها الأوربيون قبل عهد نور الدين ايام تخلخل وضع السلطة الإسلامية في بلاد الشام. وحاول صلاح الدين استردادها عدة مرات فلم يفلح، إلى أن تمكن منها بعد معركة حطين.

عام ٥٨٠ هـ أخذ صلاح الدين يعد العدة للاكتساح الكبير الذي انتهى باسترداد القدس ومدن فلسطينية أخرى. واستقدم الجيوش من حلب والجزيرة ومصر وكردستان وتوجه بها إلى الكرك فحاصرها. ثم جاء الخبر عن تحرك قوات افرنجية ضخمة أخذت بالتوجه نحو الكرك، فانشمر عنها لمواجهة تلك القوات. فأخذ الفرنج طريق آخر باتجاه الكرك لتفادي الاصطدام به فأرسل وراءهم مفارز قامت بهجمات صاعقة على أطراف عساكرهم وأوقعت بهم خسائر جسيمة. لكنهم تمكنوا من الوصول إلى الكرك ودخولها. فصرف النظر عنها مؤقتاً وأخذ بتوجيه مفارز ذات طابع فدائي للهجوم على السواحل ضمن خطة حرب استنزاف كان قد اتبعها منذ استقر له الوضع في مصر. وكان مردودها كبير، إذ أوقعت مفارزه أعداداً هائلة من القتلى في صفوف الأوربيين وغنمت منهم أموالاً طائلة عززت من قدرته على مواصلة الحرب. وكان الأوربيون في الحروب الصليبية أكثر عدداً لأن أوربا كلها كانت تشارك في الحملات بينما اقتصر صلاح الدين على جنود مصر والشام.

بعد هذه الجولة أعطى صلاح الدين إجازة للجيوش حتى تستريح. وكان

يتبع هذه الخطة بعد كل جولة قتال واسعة لتجنب إرهاق المقاتلين وإملالهم. وقد تعرض في هذه الأثناء لانتكاسة صحية اشتدت عليه حتى يئس منه أصحابه. وانتشر خبرها فتضعضعت معنويات الشاميين والمصريين. ثم عولج وشفي فدقت الطبول ابتهاجاً بشفائه في مصر والشام وغيرها وكتب القاضي الفاضل يقول في ذلك: "إن العافية الناصرية قد استقامت واستفاضت أخبارها. وطلعت بعد الظلمة أنوارها وظهرت بعد الاختفاء آثارها وولت العلة ولله الحمد والمنة وطفئت نارها وانجلى غبارها وخمد شرارها. وما كانت إلا فلتة وقى الله شرها وشنارها وتوبة امتحن الله بها نفوسنا:

نعَي زاد فيه الدهر ميما   فأصبح بعد بؤساه نعيما

وما صدق النذير به لأني   رأيت الشمس تطلع والنجوما

في فترة الراحة من الجولة السابعة قام صلاح الدين بنشاطات مكملة على الجبهة الدبلوماسية توصل فيها إلى هدنة مع حاكم طرابلس الإفرنجي تطورت إلى مصالحة ومصافاة. وقد صار المذكور من حلفائه وأخذ يشن الهجمات على أصحابه الأوربيين فيقتل مقاتليهم ويسبي نسائهم وصبيانهم. وسبب ذلك خللاً واسعاً في صفوف المحتلين ساهم في إرباكهم وإضعاف مقاومتهم لأن طرابلس كانت من معاقلهم الهامة.

معركة حطين:

في أوائل ٥٨٣ (١١٨٧م) تحرك يوسف بن أيوب الكردي من دمشق، حيث مقره الدائم، وعسكر بقواته في بصرى منتظراً عودة الحجاج، وكان فيهم أخته ست الشام وابنها حسام الدين، لحمايتهم من تعديات الفرنج في

الكرك. ثم خرج من بصرى فنزل على الكرك لكنه لم يحاصرها، واكتفى بقطع الأشجار المحيطة بها وإرسال جيشه للرعي وجني الثمار في تحرك بدا أنه يهدف إلى استعراض القوة. وكان قد خلف ولده الأفضل في موقع رأس الماء على طريق دمشق /بصرى فتوافدت عليه عساكر مصر وأطراف الشام الأخرى. وفي هذه الأثناء بعث الأفضل سرية أغارت على مواقع الإفرنج فقتلت أعداداً منهم وغنمت أموالاً وعادت سالمة. وكانت السرية بمثابة اختبار لقدرة المقاتلين ومدى متانة دفاعات العدو. وعاد صلاح الدين من بصرى على طريق رأس الماء وتوجه مع بقية جيشه إلى الساحل. وبلغت أنباء هذه التحركات إلى الأوربيين فاستعدوا لها بتوحيد صفوفهم وتصفية النزاعات العالقة بينهم. وحاول حاكم طرابلس، حليف صلاح الدين السري، ثنيهم عن ذلك، فلم يلتفتوا إليه إذ كانوا في شك من أمره.

كانت الخطوة الأولى الاستيلاء على بحيرة طبرية لقطع مورد ماء رئيسي عن جحافل العدو. ثم تقدم إلى قرية حطين بين طبرية وعكا حيث زحفت جيوش الأوربيين الموحدة من الكرك وعكا والناصرة وصور وطرابلس وغيرها من قلاع الساحل. وتمركز صلاح الدين في جبهة مواجهة للغرب لتكون الشمس من وراء ظهور مقاتليه. وكانت مواقع الأوربيين في مواجهة الشمس وكان الفصل صيفاً فاشتد الحر عليهم مع ما أصابهم من العطش لشحة الماء. وفي نفس الوقت، أدى انقطاع مياه البحيرة إلى تيبس أعشاب الموقع الذي تمركزوا فيه فأمر فرقة النفاطين فرموه بالنفط فاشتعلت النيران تحت سنابك خيولهم. وأوعز للرماة فأمطروهم بوابل من النبال. ثم أصدر أمره بالهجوم بعد أن تم له إنهاكهم. ولم يصمدوا طويلاً فتمزقت صفوفهم وسقطت جملة مقاتليهم بين قتيل وأسير. وكان بين الأسرى جميع حكام المدن المحتلة من بلاد الشام عدا حاكم طرابلس الذي كان قد انهزم في أول

المعركة لعدم جديته في مقاتلة صلاح الدين. وتوفي بعد عودته إلى طرابلس من جرح أصابه. ووجد الأوربيون أنفسهم في وضع بائس فصاروا يستسلمون لكل من مر بهم. وشوهد فلاح يقود حوالي الثلاثين منهم مربوطين بطنب خيمة. وباع فلاح آخر أسيره بنعلين... وكانت جيوشهم ثلاثة وستين ألف وجيش صلاح الدين اثني عشر ألف عدا المتطوعين وهم أقل عدداً. وقد تكررت هذه المفارقة في مجمل معارك الإسلام منذ معركة بدر: جيوش المسلمين هي الأقل عدداً في أية معركة انتصروا فيها. وربما انقلبت الآية عليهم بانقلاب المعادلة.

وعامل صلاح الدين الأسرى حسب خطرهم فقتل جميع فرسان الداوية والاسبتارية وهم نخبة فرسان الأوربيين. وأعدم حاكم الكرك. وأرسل بقية الأسرى إلى دمشق لاعتقالهم فيها..

ثم سار إلى قلعة طبرية فأخذها. ثم إلى عكا فتسلمها دون قتال ثم إلى صيدا وبيروت وغزة وعسقلان ونابلس وبيسان واراضي الغور. وكان محموع مااسترده بعد هذه المعركة خمسين مدينة وموقع. ولكن القدس كانت لاتزال بأيدي الأوربيين. وعلى عادته، أعطى إجازة للجيش وتركهم يرتعون مع دوابهم وخيولهم في مروج فلسطين وغيرها. وكانت معركة حطين وماتلاها من فتوح قد عززت من قوته وهيبته وعادت عليه بأموال طائلة وظفها للحملة الختامية على القدس.

كان الاوربيون قد حصنوا المدينة غاية التحصين وحشدوا فيها ستين ألف مقاتل ومعهم من سلم من وقعة حطين. ونزل صلاح الدين غربي المدينة بعد أن عهد إلى كل فرقة من الجيش بناحية من السور وأبراجه. ثم تحول إلى جهة الشام لاتساع ميدانها مما يتيح له فرصة كافية للمناورة والحركة. ونصب المجانيق والعرادات حول السور وبدأ يمطرها بالرواجم

الثقيلة. ثم تقدم نحو الزاوية الشمال شرقية وأمر برميها بالمنجنيق فأحدثت فيها ثغرة ثم رميت بالنفط فاحترق البرج وسقط. وكان قد تضعضع من شدة القصف. وعندئذ يئس الأوريبون من المقاومة فاتصلوا بصلاح الدين يعرضون عليه الاستسلام. فرد العرض وأصر على دخول المدينة عنوة وقتل جميع مقاتليها ثأراً لأهلها الذين قتلهم الأوريبون عند احتلالها. فطلب حاكمها الحضور بنفسه إلى صلاح الدين فاستقبله وجرى بينهما كلام طويل حول الاستسلام لم يثمر شيء. فقال له المذكور. إن لم تعطينا الأمان رجعنا فقتلنا كل أسير بأيدينا، وكانوا قريباً من أربعة آلاف، وقتلنا أولادنا ونساءنا وخربنا الدور والأماكن وأحرقنا الأمتعة وأتلفنا ما بأيدينا من الأموال، وهدمنا قبة الصخرة وحرقنا مانقدر عليه وبعد ذلك نخرج فنقاتل قتال الموت ولاخير في حياتنا بعد ذلك، فلا يقتل منا واحد حتى نقتل أعداداً منكم فماذا ترتجي بعد هذا من الخير؟"

فتراجع صلاح الدين وقبل بالصلح على أن يدفع عن كل رجل فدية عشر دنانير وعن كل امرأة خمس دنانير وعن كل صغير وصغيرة دينارين. ومن لم يدفع عنه يكون أسيراً. وأن لايحملوا معهم شيء من الغلال والأسلحة. ومن يتأخر عن دفع ماعليه أربعين يوماً فهو أسير. وفتحت المدينة وأجلي عنها الأوريبون إلى صور حسب الاتفاق.

ووزع صلاح الدين جميع ماتحصل منهم على المقاتلين ولم يأخذ منها شيء لنفسه. لكنه ارتكب في تنفيذ الشروط حيف أصاب الفقراء من الأوربيين. ذلك أن عدداً كبيراً من الرجال والنساء والأطفال لم يمكن دفع الفدية عنهم فدخلوا في عداد الأسرى وكانوا قرابة ستة عشر ألف. ومع أن فقير الإفرنج هنا هو بدوره غاصب ومحتل فإن شموله بالعفو كان أقرب إلى روح التسامح التي عرف بها.

أقيمت صلاة الجمعة الأولى في القدس وألقى فيها ابن الزكي خطبة مطولة افتتح بها العهد الإسلامي الجديد في المدينة. وقد نشر نص الخطبة مؤخراً في بعض المجلات الأردنية. وكنت بصدد إعادة نشرها بالاتفاق مع شيخي الجليل عبد المعين الملوحي. ثم وجدنا بعد قراءتها بإمعان أنها لاتصلح لأغراضنا لأن ابن الزكي حول القضية فيها إلى حرب بين الإسلام والمسيحية وليس بين الإسلام والغرب، الغرب كعدو تاريخي للمنطقة بصرف النظر عمن يحكمها وعن الدين الذي يسودها.

بعد الفراغ من القدس، زحف صلاح الدين إلى صور، وكان الإفرنج قد حصنوها ونشروا فيها قوة ضخمة. وحاصرها مدة ثم انسحب عنها بعد أن رأى تذمر الجيش من طول الحصار مع اشتداد البرد. وعاد إلى دمشق فوجد وكيل الخزانة قد بنى له قصر فخم لاستراحته فغضب عليه وعزله وقال له" أنا لم نخلق للمقام بدمشق ولاغيرها وإنما خلقنا لعبادة الله والجهاد في سبيله. وهذا الذي عملته مما يثبط النفوس". وكان صلاح الدين يتحسس لما يؤثر في همة القتال ويحمل على استرواح القعود مما كان قد ظهر بوضوح بسبب الحروب الطويلة التي فرضها الاحتلال الأوربي وكلفت أهالي بلاد الشام بالخصوص معاناة كبرى.

بعد استراحة قصيرة في دمشق خرج صلاح الدين على رأس جيش إلى السواحل الشمالية فاستعاد اللاذقية وجبلة مع قلاع وحصون كثيرة في تلك الجهات. لكنه عجز عن فتح أنطاكيا بسبب تقاعس الجيش واضطر إلى قبول عرض بالهدنة من حاكمها الافرنجي لقاء الإفراج عن الأسرى المسلمين فيها. وعاد إلى دمشق فأقام بضعة أيام فيها ليخرج بعد ذلك إلى صفد التي تمكن من فتحها بعد حصار شديد. ثم أعاد الكرة على صور فاستسلمت هذه المرة دون قتال بعد أن رأى محتلوها الإفرنج ماجرى في حصار صفد وفتحها.

بهذه العمليات أنهى صلاح الدين الوجود الأوربي في بلاد الشام، عدا انطاكيا وطرسوس التي بقيت في أيديهم ولكن تحت نفوذ صلاح الدين. (استرجعت نهائياً على يد المماليك). وكان يخطط لاسترجاعها حين مرض مرضته الأخيرة التي توفي بها عام ٥٨٩ .

على أن إنهاء الوجود الأوربي لم ينهي الحروب الصليبية، فقد استمرت الموجات مع سقوط المعاقل الأخيرة. واستطاع الأوربيون إعادة احتلال عكا في حياة صلاح الدين بعد معارك مريرة دامت سبعة وثلاثين شهراً تكبد فيها الأوربيون مابين خمسين ألف إلى مئة ألف قتيل دون أن ينال ذلك من قوتهم التي كانت تتضاعف بالمدد المتواصل من البحر. وعاد صلاح الدين إلى دمشق ليريح جيوشه ويتهيأ لإعادة الكرة لكنه مات قبل أن يتم له ماعزم عليه. وحقيقة الحال هنا أن صلاح الدين لم يكن بمقدوره إنهاء "الحروب الصليبية" التي انتظمت في موجات متلاحقة ولم تؤثر فيها الخسائر البشرية الهائلة التي ألحقها بهم صلاح الدين. ويرجع ذلك إلى أنها كانت قرار جماعي أوربي للاستيلاء على المنطقة ضمن السياق التأريخي للصراع الطويل بين طرفي العالم الأوراسي. وقد تم ايقافها على يد الظاهر بيبرس وخليفتيه قلاوون وخليل بعمليات مماثلة في الحجم لعمليات صلاح الدين. لكنها في الحقيقة لم تنتهي. وإنما انتهى الاحتلال. وكانت أوربا قد دخلت في ذلك الحين طور مستجد من حياتها هو ماشغلها عن مواصلة تجهيز الحملات الضخمة إلى المنطقة. واستمرت حالة الحرب في القرون اللاحقة على شكل غزوات قرصنية كانت تقوم بكبسات في سواحل شمال افريقيا ومصر والشام فتنهب وتحرق وتأخذ كل مايقع في متناول اليد من نساء وأطفال لاسترقاقهم. وعندما تبدل الحال في أوربا تحت النظام الاقتصادي الرأسمالي بدأ الغزو المنظم من جديد ولكن تحت اسم آخر لايحمل مدلول

ديني. ولما أعلن الجنرال ألنبي يوم دخوله فلسطين في الحرب الغربية الأولى: "الآن انتهت الحروب الصليبية" إنما كان يثبت هذا الوضع الحاكم في سياسيات أوربا. وفي غضون الطور الأمريكي من تاريخ الغزو الأوربي الراهن تمكن الغربيون من إحداث تحول جوهري في مجرى الحرب لصالحهم حين أقاموا كيانات محلية اتخذوها قاعدة لغزوهم المتنوع الأشكال بعضها من دول المنطقة وتتقدمها تركيا واخرى مصنوعة في الغرب وهي اسرائيل. فضلاً عن استتباع سلاطين العرب المعاصرين، الذين يتمثلون في الطور الأمريكي غرار شاور في الطور الصليبي/ آخذين بالاعتبار أن غرار شاور كان هو الشذوذ في ذلك الطور..

شخصية صلاح الدين:

إذا تجاوزنا حكم الراشدين بلقاحيته المعمدة بمبادئ حركة تاريخية صاعدة، يبدو صلاح الدين من الحكام القلائل الذين تمتعوا بالشعبية وأحبهم الناس الذين تعودوا على مقت الحكام وتمني زوالهم. ولايرجع السبب في ذلك إلى مجرد بطولته في مقاومة الاحتلال الأوربي، فقد تصدى لنفس المهمة حكام سابقون ولاحقون ولم تكن لهم نفس المكانة في قلوب الناس. كان الظاهر بيبرس بطل مثله. وخلده الوعي الشعبي في الملحمة المسماة باسمه. لكن الناس أحبوه كقائد بطل. يمكن في الحقيقة مقارنة صلاح الدين مع نور الدين الشهيد، الذي منحه الشعب هذا اللقب رغم أنه مات على فراشه. وقد تكون تجربة نور الدين أعمق. وأبلغني الكتبي القدير ابراهيم الزيبق أنه بعد دراسة مفصلة عنه ضمن تحقيقه لكتاب أبو شامة الآتي ذكره ونلخص هنا مايخص صلاح الدين فنقول أنه مثلن في شخصيته السياسية والعسكرية خصوصيات المجتمع الكردي كما نعرفها نحن العراقيين من وراء تماسنا اليومي مع هذا الشعب الجبلي. وكان قريب العهد

من منشئه الكردي، فجده المباشر يحمل اسم كردي، وكذلك عمه المسمى شيركو، وهذا الاسم شائع بين الأكراد اليوم. ولم يمر على انفصاله من بيئته الأصلية وقت يكفي لنسيان تكويناتها القيمية إلى حد الانتهاء إلى تصليب شخصية حضرية تذوب في أجواء المدن الكبرى. وقد حصل على ثقافة عربية في الإطار الإسلامي. وكان يحفظ ديوان الحماسة. ويضعه مؤرخوه في عداد أهل الحديث. وكان شديد التدين حتى أنه أدى صلاة الجماعة وهو على فراش المرض الأخير. وكان عند احتدام المعارك يطلب من مرافقيه المحدثين أن يقرؤوا عليه أجزاء من الحديث النبوي. وكتب له أحد الفقهاء نص عقيدة سنية فحفظها وألزم أولاده بحفظها، لكنه احتفظ وسط هذا كله بوجدان كردي كان له فعل ملموس في حياته السياسية والعسكرية. وتتقوم في هذه التجربة ظاهرة فريدة في المحيط الديني والسلطاني معاً. إن المشترك بين المتدينين من الحكام هو قوة النزوع الدموي اللازمة عن عنف الإيديولوجيا حين تكون في السلطة، مما يعزل التدين المسيس عن التدين الشعبي، أعني تدين العوام الذين لاتحركهم مصالح سياسية أو اقتصادية. وفعل التدين في السلطة معاكس لفعله في الناس العاديين. لكن صلاح الدين كان في تدينه أقرب إلى رجل عامي منه إلى سلطان. وظهر ذلك في حروبه كما في سلوكه الداخلي. ومن هنا لم يقع في عهده استباحة للمدن المسترجعة من الإفرنج كما كان الإسبان يفعلون في مدن الأندلس، والإفرنج أنفسهم حين يحتلون مدينة إسلامية. وأظهر التزام صارم بقوانين الحروب المتبعة آنذاك. وبينما كان للإفرنج شبح مرعب في قلوب أهل المدن المحتلة لم يكن صلاح الدين وجنوده مثيرين للرعب عند الإفرنج بقدر ماكانوا مرهوبين كمقاتلين أشداء.

في علاقاته مع الرعية، كان صلاح الدين مثل عمر بن الخطاب: مهيوب إنما غير مخيف. وهكذا كان في حياته الشخصية داخل القصر كما في طريقة

تعامله مع الحاشية التي كانت آمنة من نزواته. وهي حالة شاذة في سلوك الخلفاء والسلاطين منذ ابتداء الخلافة العباسية. فلم يتعرض أحد من أعوانه ووزرائه وقواده لعقوبة اعتباطية تصدر عن جنوح استبدادي. وأقصى عقوبة كانت العزل، كما فعل مع وكيل الخزانة بسبب بناء القصر. ويسجل عليه هنا خطيئتان إحداهما إعدام الشاعر عُمارة اليمني بعد أن تورط في مؤامرة لإعادة الخلافة الفاطمية وإسقاط صلاح الدين. ومع أن جريمة المذكور توضع على ملاك الجرائم الكبرى في زمن الحرب فقد كان على صلاح الدين أن يقف متردداً أمام شاعر كبير ويكتفي بسجنه.. الثاني إعدام الفيلسوف شهاب الدين السهروردي. وقد جرى ذلك بناء على مضبطة من رجال الدين في حلب تثبت عليه الكفر وتوصي باستحقاقه القتل. وكان لرجال الدين سطوة في عصر أمراء الحرب الأتراك كما كان كل من نور الدين وصلاح الدين يعتمد على رجال الدين للتعبئة ضد الإفرنج بحكم الطابع الديني للحروب الصليبية. ومن سوء الحظ أن يكون حكم الإعدام الوحيد الذي نفذ في التاريخ الإسلامي ضد فيلسوف قد تم على يد هذا الكردي العادل.

كانت علاقة صلاح الدين بجيشه تجري على نفس الخط، وقد بدت كاستعادة لسيرة على بن أبي طالب وفي انقطاع عن نمط العلاقة العبودية التي تحكمت في الجيش الإسلامي منذ الأمويين جرياً على سنن الجيوش قديماً وحديثاً. وقد مر بنا أن جولاته القتالية ضد الأوربيين كانت تتقطع لتدارك الملل في صفوف المقاتلين وإعطائهم فترات يستريحون فيها ويتمتعون بما كسبوه بعد كل جولة. وكان يوزع الغنائم التي تؤخذ من الإفرنج على الجيش ولايحتجن منها شيء خارج الاحتياجات العسكرية. وقد تركت هذه الطريقة في مداراة المقاتلين مردود سلبي على وتيرة القتال بصورة تذكرنا بما وقع لعلي بن أبي طالب في معركة صفين وما بعدها. سوى أن صلاح الدين لم يواجه حالات

تمرد كالتي عانى منها سلفه الراشدي إذ لم يكن بمقدور الأوربيين إيجاد رتل خامس في معسكره شبيه بما أوجده معاوية في معسكر علي. وهو مالم يكن ميسور في عصر السيادة الإسلامية بالنسبة للأجانب. لكن تضجر المقاتلين على أي حال هو الذي أدى إلى الانسحاب من معركة عكا وحصار انطاكيا. ولو أنه اتبع في التعامل مع الجيش تلك الطريقة السائدة في الجيوش لكان بمقدوره دحر الهجوم على عكا واستعادة أنطاكيا.

في حياته اليومية كان صلاح الدين ميال إلى الاقتصاد في البذخ والتمتع فلم يسرف في بناء القصور على خلاف العادة عند السلاطين. وبالطبع فلم يكن يشرب الخمر، كما لم يستكثر من الجواري. على أنه سعى لتكثير أولاده فأوصلهم إلى سبعة عشر من الذكور وبنت واحدة. وكان اثنان منهم من جاريتين. وقد نبغ ستة عشر من السبعة عشر كلهم (مات واحد منهم في حياة والده) واعتمد على بعضهم في الإدارة والجيش. وكانت ملابسه من القطن والكتان والصوف العادي. ولم يختزن مجوهرات أو كنوز قصورية. كما لم يترك داراً ولاعقاراً ولامزرعة ولابستان. ولم يكن في خزانته الشخصية عند موته سوى دينار واحد ومبلغ من الدراهم بين ستة وثلاثين وسبعة وأربعين -حسب روايتين.

بلور صلاح الدين في سيرته كما في سياسته نموذج سلطان لايخاف الناس منه لأنه غير مرعب لهم، ويحترمونه ويحبونه لأنه لاينهبهم ويحيا حياة معتدلة منزهة عن مفاسد القصور. وهي في جملتها خصال رجل كردي عادي. لكن مأثرته تكمن في احتفاظه بهذه الخصال وهو سلطان ومتدين.

نبغ في عهد صلاح الدين مثقفون وأدباء مرموقون نشطوا في رعايته. وكان في جملة اطبائه موسى بن ميمون، أكبر فلاسفة اليهود في العصر الإسلامي.

وكان ابن ميمون من أهل الأندلس واضطر هناك إلى التظاهر بالإسلام للتخلص من المضايقات، فلما حل في القاهرة في عهد صلاح الدين عاد إلى دينه. واتخذ صلاح الدين من القاضي الفاضل مستشاره الأكبر في الشؤون السياسية وما يتعلق بالحملات على الإفرنج. والقاضي الفاضل هو صاحب المدرسة البلاغية القائمة على الصنعة. وقد خدم بصنعته المتقنة إعلام صلاح الدين التعبوي باعتماده علىالهدير الصوتي للعبارة المسجوعة مما يتناسب مع المواقف الحماسية التي لاتنجع فيها البلاغة المعقلنة. واشتغل في معية صلاح الدين عماد الدين الأصفهاني وهو من مدرسة القاضي الفاضل في الإنشاء، ونثره أدنى درجة منه لكنه يتميز عليه بالشعر وفيما ألفه من موسوعات في تاريخ الأدب وغيره. وقد أرخ لصلاح الدين وإنجازاته العسكرية بمجلدات ضخمة ورثاه بقصيدة من مئتي بيت مطلعها:

شمل الهدى والملك عم شتاته   والدهر ساء واقلعت حسناته

ومن نوابغ عهده كان الوهراني صاحب المقامات. وقد كتب في حمايته أدب نقدي تناول فيه أرباب الدولة بدءاً من أخوة صلاح الدين وفضح مفاسد الإدارة وندد بالفقهاء والقضاة والأدباء والشعراء والصوفية والأطباء وغيرهم. وقد يكون هو الذي وجهه لهذه المهمة في مسعى لمحاربة الفساد بعد أن عجز عن كبحه بالسلطة. ومن نقده هذه الأمثولة عن الملك المعظم أخو صلاح الدين:

"الملك المعظم أدام الله أيامه كما تعلم ينهب الأيام نهباًويقطع الأوقات إلى اللذات وثباً. أنفق بعد وصوله إلى ديار مصر نحواً من مئة وسبعين ألف دينار كأنما وقعت في بئر لم يظهر لها حس ولاخبر إلا على المسافر والقوادين"

وكل نقده على هذا المنوال. وكتب "المقام الكبير" لوصف يوم القيامة

بأسلوب رسالة الغفران ووضفه للنقد.وألف له عبد الرحمن بن نصر كتاب "المنهج المسلوك في سياسة الملوك" على غرار دهائيات الماوردي. وكتب في فاتحته:

"اعلم أن الجور هو العدول عن الحق، واستمراره يحل نظام الطاعة من الرعية ويبعثهم على ترك النصيحة وعدم النصرة ويحملهم على نصب الغوائل وتربص الدوائر. وليس شيء أسرع إلى خراب الأرض ولأفسد لضمائر الخلق منه.."

وتحتاج الظواهر الثقافية لعهد صلاح الدين الذي زاد على العشرين عام إلى دراسات متخصصة آمل أن تجد من ينهض بها من جيلنا الجديد من المؤرخين. إن عهداً أنجب الوهراني ورعى موسى بن ميمون لجدير بالعناية.

مراجع:

حظي تاريخ صلاح الدين بعناية كبيرة في حياته وبعدها فألف عنه:

١- كتاب الروضتين في أخبار الدولتين لأبو شامة. طبع قديماً ويحققه حالياً ابراهيم الزيبق. والكتاب مكرس لصلاح الدين وسلفه نور الدين.

٢-النوادر السلطانية والمحاسن اليوسفية: لابن شداد، وكان من جملة أعوانه.

٣-البرق الشامي لعماد الدين الأصفهاني

٤-النفح القُسّي في الفتح القدسي، له (قسي بضم القاف وتشديد السين).

٥-مفرج الكروب في أخبار بني ايوب، لابن واصل

والكتب مطبوعة عدا البرق الشامي.

وألف الكاتب المصري الكبير محمد فريد أبو حديد "صلاح الدين الأيوبي وعصره".

عمر بن عبد العزيز متلفزاً

مع اشتداد الصراع ضد الغرب وإمبرياليته المركّبة تشتد الحاجة إلى استثارة أمجاد العدل بعدما استثرنا ما يكفي من أمجاد القوة. جميع الناس هنا وهناك وعلى جميع أطراف الكوكب يعرفون أننا أقمنا أمبراطورية هي الأوسع بين أمبراطوريات العالم القديم، وأن خيولنا خاضت في المحيطين الأطلسي والهندي، وأن أول جيشنا كان في منابت الزيتون وآخره على سفوح جبل تاي شان. لكن القليل منا ومن غيرنا مَنْ يعرف أن نضالنا في سبيل العدل والمساواة يرجع إلى أكثر من ثلاثة آلاف سنة وأننا أنشأنا على امتداد هذه السنين محطات كان الناس يتوقفون عندها حتى يلتقطوا أنفاسهم ويستريحوا من عناء الكر والفر في هذه الساحة الغير متناهية من صراع العصور. وأننا بنتيجة هذا المسار الطويل صنعنا إرثاً غنياً تقاسمناه مع أبناء قارتنا الذين يملكون نفس الامتداد في نفس العصور مما تواضعنا على تسميته حكمة الشرق. وحكمة الشرق هذه هي خلاصة نضالنا في سبيل العدل والمساواة كتبها فلاسفتنا وأنبياؤنا بأسمائهم المعروفة، وفلاحونا بدمائهم المجهولة الأنساب. وقد يسعنا ترسيمها كواحدة من مساهماتنا في الحضارة البشرية، وهي مرموقة الحضور في الحضارة بقدر ما تكون الحضارة منظومات قيم يُراد لها أن تحكم آلية الحياة المتمدنة.

تحدث مكسيم رودنسون في مفصل من كتابه **الإسلام والرأسمالية** عن ملوك أرادوا أن يقيموا مملكة الله على الأرض. وينبغي أن لا نتوقع أن يكون هؤلاء من خارج أوروبا، بحكم المصادر الحاصرة لمكسيم رودنسون كمثقف أوروبي. والدفع بالجهل مقبول في القضاء. ومن المستحيل مع ذلك أن تكون تجارب الحكم طيلة ثلاثة آلاف سنة قد مرت من دون أن تترك أثر يُرى فيه وجه المعارضة التي ملأت تلك الألواف المؤلفة من السنين فكراً ودماً وفعلاً.

وستكون هذه مهمة مؤرخي الشرق من غير المستشرقين ونوابهم. والمقول بوجه عام أن الدولة في الشرق جمعت بين الطغيان ورعاية التطور الاجتماعي المسمى مدنيّة، مقابل جمع الدولة في الغرب بين الحكم نيابة عن الطبقات ومهام القمع الديني والسياسي وأنها، أي دولة الغربيين، بحكم نيابتها عن الطبقات قد نأت بنفسها عن ممارسة الإنتاج فتركته للناس وأن ذلك قد ساعد على نمو شخصية الفرد وتحرر الطبقة ليقوم كلاهما، الفرد والطبقة، بدوره كما لم يقوما به في الشرق حيث الدولة هي المالك النهائي لكل الأشياء، ولكل الأشخاص. ومن مآثر الماركسية الأولى أنها كشفت هذه الميزة في تاريخ أوروبا مستندة إلى درايتها التامة به، وأنها في نفس الوقت حاولت أن تفهم تاريخ آسيا وما يميزه عن أوروبا فتوصلت إلى بعض الحقائق مستندة إلى عدد محدود من المصادر. لكن الحقائق القليلة التي وصلتها تقع في الصميم من حياة آسيا وتاريخها. والعباقرة أنبياء. فمن إطلالة يسيرة على وضع ما يستطيع العبقري أن يستخلص حقيقة لا تُدحض. ولطالما تجلت لي هذه المزية وأنا أتوغل في تاريخ الشرق العربي وعموم الشرق الأوسط والشرق الأقصى في غراره الصيني، فأجد ما كتبه كارل ماركس عن آسيا يزداد عمقاً ورسوخاً ووضوحاً، مع أن كارل

ماركس لم يعانِ ما عانيت في هذه المتابعة المضنية لأمثالي واليسيرة على أمثاله.

لكن الدولة في الشرق كما في الغرب لم تكن معنية بقضايا العدل. فهذه كانت، وما زالت، همّ المعارضة مادامت معارضة. وكان الصراع على العدل هو محور العلاقة بين المعارضة والدولة أي بين الناس والحاكم: الناس يريدون العدل والحاكم يريد الحكم. وقد بدا لأمد طويل أن الحاكم أمام طريقين لا ثالث لهما: إما ترك الحكم أو سلوك درب الطغيان. ولعلنا نجد في هذا تفسير لتحول معظم قادة المعارضة الذين استلموا السلطة إلى طغاة. بل إن العديد من الشهداء والأبطال في التاريخ البعيد ، والقريب أيضاً، إنما كانوا شهداء وأبطال لأنهم ماتوا قبل أن يصلوا إلى السلطة. وعندما ننظر في تراث العدل نجده عادةً في سجلات المعارضة: ساستها وحكمائها وعامة مثقفيها، كما نجده في منظومات القيم الفاعلة في المجتمع خارج قصور الحكام وأرباب الأموال. وهذه القيم هي قيم الجماهير المحكومة التي تنظم علاقاتها ببعضها فتلتزم بها أو تخرقها تبعاً لنواميس الفعل في النفس البشرية. وفي مساق التاريخ السياسي المشترك بين السلطة والمعارضة يحدث أن تتسرب إلى السلطة بعض القيم السائدة في المجتمع. وغالباً ما يقع ذلك في بدايات نشوء سلطة جديدة. وقد يقع بالفعل الضاغط للجماهير وفئاتها المعارضة. ونقف على غرارات كهذه في أسرة تجُو الصينية التي تبنت في أوائل الألف الأول قبل الميلاد تنظيم شبه مشاعي للاقتصاد الزراعي، الحاكم على اقتصاد البلد كله، لأنها جاءت في رأس مرحلة مشبعة بالحياة المشاعية والعلاقات المشاعية بين الناس. ووجدت حالات مماثلة في قوانين الساميين بدءاً من قانون مملكة أشنونا الرافدانية في أوائل الألف الثاني قبل الميلاد، أي قبل أسرة تجو بألف عام. والدولة في وادي الرافدين والنيل سبقت نظيرتها

الصينية بألفين عام. وأجرى أباطرة تانغ في عصرها الذهبي إصلاحات زراعية وُزعت فيها الأراضي على الفلاحين في حركة معادية للتملك الاقطاعي والاقطاعيين محققين شيئاً من مطالب السماء المطروحة على أهل الأرض. وفي تاريخ من سميناهم بالخلفاء الراشدين مسالك عدل من أنماط معينة يرتبط بعضها بالنشأة الجاهلية. من المتفق عليه أن الخلفاء الثلاثة أبو بكر وعمر وعلي لم يكونوا طغاة، وأن تسميتهم خلفاء لا ملوك كانت لتمييزهم عن الغرارات السائدة في زمانهم من الأكاسرة والقياصرة، وأنهم لهذا السبب لم يؤسسوا دولتهم على ولاية العهد التي قامت عليها دولتا القياصرة والأكاسرة. وقدم الثلاثة مثال على الحاكم الذي يأبى التمايز عن رعاياه فيعيش عيشة أدنى واحد منهم متبعاً في ذلك قاعدة شرّعوها بأنفسهم تجعل الزهد إلزاماً للحاكم دون المحكوم. ولم تعرف حقبتهم القصور الأمبراطورية مع أنهم كانوا يحكمون أمبراطورية بالفعل. كما لم يتمتعوا بامتيازات الملوك فلم يكن لهم بلاط وإنما كان مقرهم المسجد، وكان اللقب الوحيد الذي رضوا به هو "أمير المؤمنين" دون سيدي أو مولاي أو خليفة اللّه أو ظل اللّه في الأرض أو ابن السماء أو صاحب الجلالة أو صاحب العظمة أو ملك الملوك.. ولم تكن لهم حاشية ولا حرس ولا مرافقين. وحين يجلسون للعمل الرسمي في المسجد لا يغلق باب المسجد ولا يقف عليه حاجب. وقد يكون أحدهم يزاول عمله ومعه كاتبه أو أعوانه وفي زاوية أخرى من المسجد رجل يصلي غير عابئ بالخليفة، فالمسجد متعدد الوظائف، وكونه المقر الرسمي للخليفة هو وظيفة واحدة من وظائفه التي قد تؤدى في وقت واحد... وبالطبع لا يوجد مادح وممدوح والشعراء لا رزق لهم إلا من أموال الزكاة. وكان في زمانهم المخضرمون الكبار مثل حسان ولَبيد والحطيئة وابن مقبل وكعب بن زهير وحُميد بن ثور والشمّاخ